

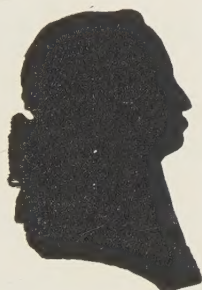
KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
BEGRÜNDET VON HANS VAHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. CASSIRER, H. DRIESCH, P. HÄBERLIN, NICOLAI HART-
MANN, N. KEMP SMITH, HEINRICH MAIER, R. REININGER,
J. STENZEL, FRANK THILLY, P. TILlich, E. UTITZ, TH. ZIEHEN

BAND XXXV



HEFT 2/3

MIT BILDERN:
EDMUND HUSSERL
JULIUS BAHNSEN

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
PAUL MENZER UND ARTHUR LIEBERT

PAN-VERLAG KURT METZNER G.M.B.H.
BERLIN 1930

Alle Rechte vorbehalten

INHALT

BILDBEILAGEN:

Edmund Husserl	vor Seite	119
Julius Bahnsen	vor Seite	199

ABHANDLUNGEN:

Die Philosophie Edmund Husserls. Von Oskar Becker	119
Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume. Von Friedrich Sauer	151
Paul Hensel. Von Heinrich Rickert	183
Julius Bahnsen. Von Paul Fechter	195
Das objektive Sein der Beziehungen. Von J. Thyssen	206
Der Denkraum. Von Paul Oppenheim	227
Die Funktionssynthese. Von Arthur Lünemann	240
Das Augustinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart. Von Erich Przywara S. J.	252
Kant und die gegenwärtige Kritik der Naturwissenschaften in Frank- reich. Von J. Benrubi	273
Arthur Warda †. Von Paul Menzer	289
Franz Erhardt †. Von Wilhelm Burkamp	291

BESPRECHUNGEN:

I. Geschichte der Philosophie und des Geisteslebens

a) Allgemeines

Abhandlungen der Fries'schen Schule. Von Arnold Gysin	293
Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen. Von Wilhelm Bur- kamp	295
Dessoir, Max, Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft. Von Christian Herrmann	297
Enriques, Federigo, Zur Geschichte der Logik. Von Wilhelm Burkamp . . .	298
Ludovici, August, Denkfibel. Von Christian Herrmann	299
Mach, Ernst, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Von Kurt Sternberg	300
Messer, August, Geschichte der Philosophie. Von T. K. Oesterreich.	300
Zwölftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Von Hans Sveistrup . .	300
Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Sechzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Von Christian Herr- mann	301
Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Von Arthur Liebert	302

b) Altertum und Mittelalter

Bergmann, Ernst, Geschichte der deutschen Philosophie. Von Hans Sveistrup	303
Benz, Ernst, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Von Kurt Schilling-Wollny	304
Demel, Seth, Platons Verhältnis zur Mathematik. Von Kurt Schilling-Wollny	304
Goldziher, Ignaz, Vorlesungen über den Islam. Von Viktor Engelhardt . .	305
Hampe, Susanne, Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. Von G. Ellinger .	305
Heinemann, J., Poseidonios' metaphysische Schriften. Von Julius Guttmann	306
Howald, Ernst, Die Anfänge der europäischen Philosophie. Von Julius Stenzel	307
Karrer, Otto und Pietsch, Herma, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Von Georg Lasson	308
Landheer, Barth., Der Gesellschafts- und Staatsbegriff Platons. Von Kurt Schilling-Wollny	309
Landsberg, Paul Ludwig, Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Von Arthur Liebert	309
Maimon, Mose ben, Führer der Unschlüssigen. Von Julius Guttmann . . .	310
Plotin, Enneades. Von T. K. Oesterreich	311
Singer, Kurt, Platon der Gründer. Von Kurt Sternberg	311
Schrempf, Christoph, Sokrates. Von Paul Vogel	312
Thomas von Aquino, Staat und Gesellschaft.	
Thomas von Aquino, Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem. Von Kurt Sternberg	313
Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Die patristische und die scholastische Philosophie. Von Arthur Liebert. . . .	314
Zeller, Eduard, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie in neuer Bearbeitung. Von Kurt Schilling-Wollny	315

c) Neuzeit; bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts

Brunswig, A., Leibniz. Von Fr. Grossart	315
Cassirer, Ernst, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Von Dietrich Mahnke	316
Gherasim, Vasile, Activismul lui Spinoza. Von C. Siegel	318
Günther, Hans, R. G., Jung-Stilling. Von David Baumgardt	318
Hume, David, Untersuchungen über die Prinzipien der Moral. Von Rudolf Metz	319
Klausner, Joseph, Der jüdische Charakter der Lehre Spinozas. Von A. Schlesinger	320
Locke, John, The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. Von Rudolf Metz	321
Metz Rudolf, David Hume. Leben und Philosophie. Von Heinrich Hasse . .	322
More, Henry, Philosophical Writings. Von Rudolf Metz	325

Salmon, C. V., The central Problem of David Hume's Philosophy. Von Rudolf Metz	326
Utitz, Emil, Christian Wolff. Rede zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages. Von Christian Herrmann	329

d) Kant

Adickes, Erich, Kant und die Als-Ob-Philosophie. Von Arthur Buchenau . .	329
Bergmann, Hugo, Haphilosophia schel Immanuel Kant. Von David Baumgardt	330
Buchenau, Arthur, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Von Christian Herrmann	331
Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung. Von Arthur Liebert . . .	331
Ewing, A. C., Kants Treatment of Causality. Von Rudolf Metz	332
Garbeis, F. W., Das Problem des Bewußtseins in der Philosophie Kants. Von Christian Herrmann	333
Heller, Joseph, Kants Persönlichkeit und Leben. Von Arthur Liebert . . .	334
Hesse, Otto Ernst, Symphonie des Greisenalters. Vier Sätze um Immanuel Kant. Von Arthur Liebert	335
Kant, Immanuel, Eine Vorlesung über Ethik. Von Arthur Liebert	335
Immanuel Kants Kritik of pure Reason. Von Rudolf Metz	337
Kemp Smith, Norman, A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason“. Von Raymund Schmidt	338
Kynast, Reinhard, Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. Von Friedrich Kreis	340
Reinhold, Carl Leonhard, Briefe über die Kantische Philosophie. Von Christian Herrmann	342
Rickert, Heinrich, Kant als Philosoph der modernen Kultur. Von Kurt Sternberg	342
Schöndörffer, Otto, Kants Leben und Lehre. Von Arthur Liebert	346
Schulze, Martin Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Von Heinrich Levy	346
Vorländer, Karl, Kant und Marx. Von Otto Adolf Ellissen	347
Webb, Clement, Kant's Philosophy of Religion. Von Rudolf Metz	348
Wundt, Max, Kant als Metaphysiker. Von Willy Moog	348

e) Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

Baumgardt, David, Franz von Baader und die Philosophie der Romantik. Von Oskar Walzel	350
Becher, Erich, Deutsche Philosophen. Von Else Wentscher	352
Bernoulli, Christoph, Die Psychologie von Carl Gustav Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung. Von Paul Plaut	353
Bopp, Leon, Principes Généraux de Pédagogie d'Amiel. Von Karl Bornhausen	353
Brentano, Franz, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte. Von Fr. Grossart	354

Brentano, Franz, Vom sinnlichen und noëtischen Bewußtsein.	
Brentano, Franz, Über die Zukunft der Philosophie. Von Kurt Sternberg . .	354
Bruni, Gerardo, Progressive Scholasticism. Von Rudolf Metz	355
Contemporary British Philosophy. Von Thomas Greenwood.	356
Cysarz, Herbert, Von Schiller zu Nietzsche. Von Kurt Krippendorf	357
Fischer, Walter, Vom Bürgerkrieg bis auf die Gegenwart. Von Else Went- scher	359
Francke, Kuno, Deutsche Arbeit in Amerika. Von Arthur Liebert	359
Groos, Helmut, Der deutsche Idealismus und das Christentum. Von Kurt Krippendorf.	360
Hartmann, Nicolai, Die Philosophie des deutschen Idealismus. Von Emil Utitz	361
Hasse, Heinrich, Schopenhauer. Von Kurt Krippendorf	363
Heller, Josef, Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Von David Baum- gardt	365
Herrmann, Christian, Max Dessoir. Mensch und Werk. Von Kurt Krippen- dorf	366
Hildebrandt, Kurt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk. Von Horst Grueneberg	366
Jodl, Friedrich, Vom Lebenswege. Von Ernst Bergmann	367
Jordan, Bruno, Die Bestimmung des Menschen von Johann Gottlieb Fichte. Von Kurt Sternberg	367
Kappstein, Theodor, Fritz Mauthner. Der Mann und sein Werk. Von Horst Grueneberg	367
Kräutlein, Jonathan, Friedrich Nietzsches Morallehre in ihrem begrifflichen Aufbau. Von Helmut Kuhn	368
Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus. Von Julius Kraft	368
Lieb, Fritz, Franz Baaders Jugendgeschichte. Von Hans Sveistrup	369
Murray, Kathleen, Taine und die englische Romantik. Von Paul Hensel . . .	369
Nietzsche-Register. Von Heinrich Hasse	370
Oehler, Richard, Nietzsches philosophisches Werden. Von Jonathan Kräut- lein	372
Pfeil, Hans, Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens. Von Bodo Frhr. von Waltershausen	372
Richert, Hans, Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeu- tung. Von Arnold Kowalewski	373
Rosenkranz, Karl, Briefwechsel zwischen Karl Rosenkranz und Varnhagen von Ense. Von Georg Lasson	373
Sauter, Johannes, Baader und Kant. Von David Baumgardt	374
Schelling, F. W. J., Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Von Konrad Eilers	375
Schirren, Walter, Rickerts Stellung zum Problem der Realität. Von Aloys Müller	375
Schleiermachers Werke. Von Ernst Lau	376
Schopenhauers sämtliche Werke. Von Heinrich Hasse	376
Schopenhauer und Brockhaus. Von Heinrich Hasse	378
Spykman, Nicholas, J., The Social Theory of Georg Simmel. Von Horst Grueneberg	379

Stefansky, Georg, Das hellenisch-deutsche Weltbild. Von Heinrich Levy . .	379
Sternberg, Kurt, Heinrich Heines geistige Gestalt und Welt. Von Herrmann Friedemann	380
Stourzh, Herbert, Max Stirners Philosophie des Ich. Von Hans Sveistrup . .	381
Turnbull, C. H., The educationel Theory of J. G. Fichte. Von Hermann Lowtzky	382
Vieira de Almeida, Opuscula critica. I. La tranchée de Chestov. Von Hermann Lowtzky	382
Vischer, Friedrich Theodor, Briefwechsel zwischen Eduard Mörike und Friedrich Theodor Vischer. Von Johannes Lochner	383
Volpe, Galvano della, Hegel Romantico e mistico. Von Georg Lasson	383
Vorländer, Karl, Karl Marx, sein Leben und sein Werk. Von W. Kinkel . . .	384
Wach, Joachim, Die Typenlehre Trendelenburgs. Von Horst Grueneberg . .	385
Weichelt, Hans, Zarathustra-Kommentar. Von Gregorius	385
Wilson, David Alec., Carlyle to the French Revolution. — Carlyle on Crom- well and Others. — Carlyle at his Zenith. Von Eduard Hensel	386
Winkler, Martin, Peter Jacovleviç Caadaev. Von S. Frank	388
Wundt, Max, Fichte-Forschungen. Von Kurt Schilling-Wollny	389
Wilhelm Wundts Werk. Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften. Von Horst Grueneberg	389
York von Wartenberg, Graf Paul, Italienisches Tagebuch. Von Horst Gruene- berg	390

Selbstanzeigen

Aner, Karl, Die Theologie der Lessingzeit	391
Apel, Max, Die Weltanschauung der großen Denker	391
Benz, Ernst, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie	391
Brüll, Erhard, Erkenntniskritische Grundprobleme der Relativitätstheorie, Quanten- und Wellenmechanik	391
Fechner, Oskar, Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik . . .	392
Fechner, Oskar, Die sogenannten Axiome der klassischen Logik	392
Freymann, Walther, Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie	393
Heuer, Wilhelm, Warum fragen die Menschen warum?	393
Kaibach, Rudolf, Das Geheimnis und seine ethische Bedeutung.	394
Michelis, Heinrich, Immanuel Kant	394
Nordenholz, A., Die Welt als Individuation	395
Scheller, Emil, Die Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry	395
Schultze-Jahde, Karl, Erlebnis und Ausdruck	395
Zeiningner, Karl, Magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung	396

Mitteilungen

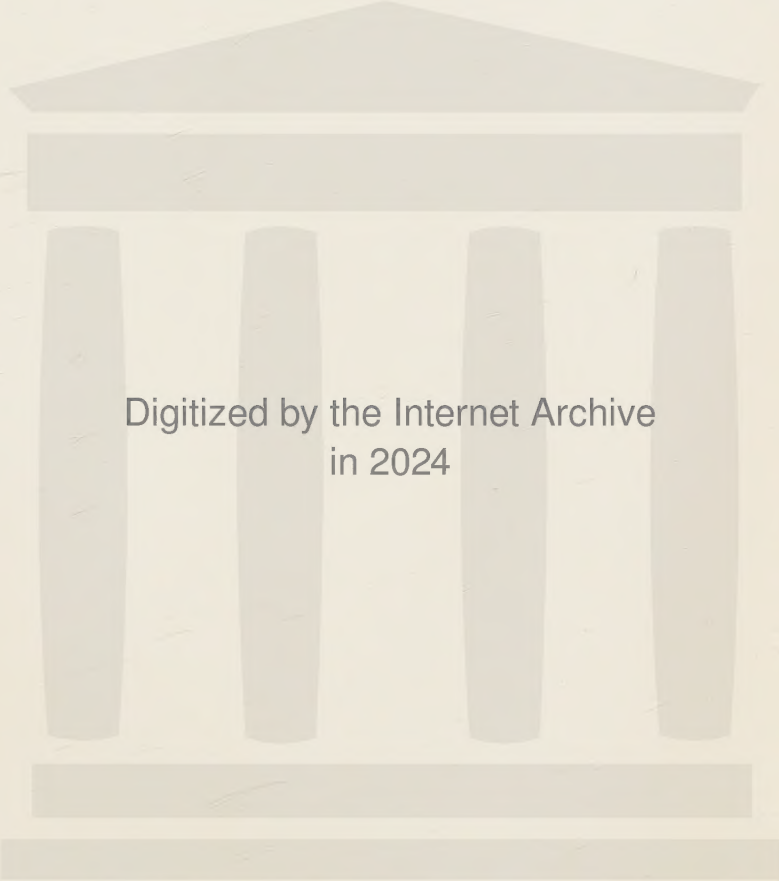
In Memoriam Gerard Heijmans. Von Leo Polak	397
John Dewey. Von Harry Slochower	398
Die slawische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen. Von Iwan Mirtschuk	403
Ansprache zur Berliner Mendelssohn-Feier in der Singakademie. Von David Baumgardt	407

Zu „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht. . . . Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“. Von Edmund O. von Lippmann	409
Entgegnung auf die Kritik meines Buches „Mathematische Existenz“. Von Oskar Becker	410
Antwort auf die vorstehende Entgegnung. Von Aloys Müller	411

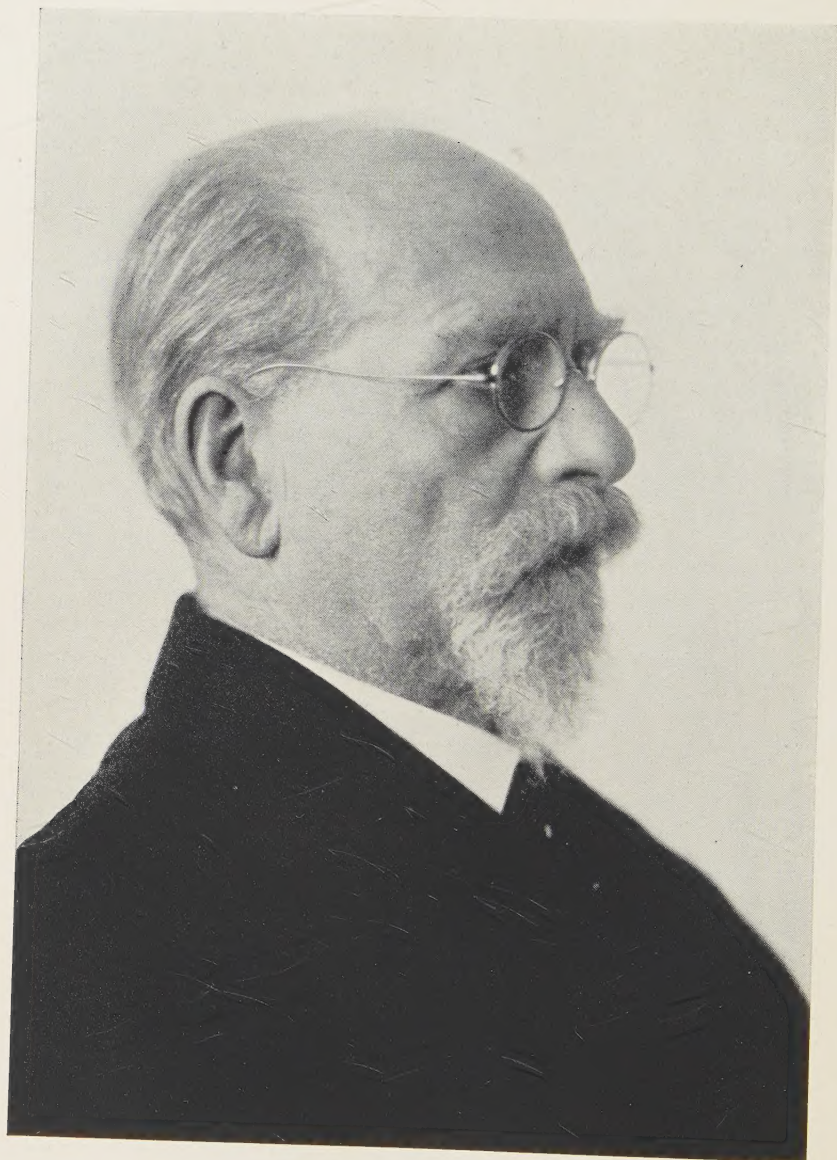
Kant-Gesellschaft

Ortsgruppen:

Braunschweig	413
Dortmund	413
Hannover	413
Magdeburg	414
Pforzheim	414
Rostock	415
Saargruppe der Kant-Gesellschaft	415
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft: Januar-Rundschreiben 1930 . . .	417
Zwölftes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft	420
Dreizehntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft	423



Digitized by the Internet Archive
in 2024



E. Husserl

DIE PHILOSOPHIE EDMUND HUSSERLS

(Anläßlich seines 70. Geburtstags dargestellt)

Von Oskar Becker, Freiburg i. B.

Kant liebte es zu sagen, man könne nicht Philosophie,
nur Philosophieren lernen. Was ist das anderes als ein
Eingeständnis der Unwissenschaftlichkeit der Philoso-
phie? Husserl.

1.

In den schlichten Worten, mit denen Edmund Husserl am 8. April 1929 den zur Feier seines 70. Geburtstags Erschienenen dankte, erwähnte er unter seinen Lehrern — neben Franz Brentano natürlich — mit besonderem Nachdruck Karl Weierstraß, den Mathematiker, dem die strenge Begründung der Infinitesimalrechnung vor anderen verdankt wird. So wie dieser mit der unklaren Redeweise vom Unendlichkleinen endlich aufgeräumt und sie durch präzise, auf klare und deutliche Einsicht gegründete Begriffe und Methoden ersetzt habe, so sei es sein eigenes philosophisches Ziel gewesen, die mannigfachen großartigen, aber unklaren Formulierungen der zeitgenössischen und vielfach auch der vergangenen Systeme durch schlichte, aber dem Unvoreingenommenen absolut einsichtige, für Unklarheiten keinen Raum mehr bietende Betrachtungen zu ersetzen. Dies ist der einfache und doch so weittragende Sinn des viel mißverstandenen Strebens nach einer „Philosophie als strenger (exakter) Wissenschaft“. Daß Husserl vom Mathematischen ausging, an dem Ideal mathematischer Exaktheit geschult wurde, ist für seine wissenschaftliche Persönlichkeit von entscheidender Bedeutung geworden, obwohl rein sachlich keineswegs die Notwendigkeit besteht, die Phänomenologie von der mathematischen Problematik aus zu beginnen.

Dies zeigt sich deutlich in seinem ersten philosophischen Werk, der „Philosophie der Arithmetik“ (1891, zurückgehend auf seine Habilitationsschrift von 1887). Der Untertitel des Buches lautet: „Logische und psychologische Untersuchungen“ und gerade im „Psychologischen“ liegt das Neue und Vorwärtsdeutende der Arbeit beschlossen. In Wahrheit handelt es sich dabei um Forschungen, die wir heute als „konstitutiv-phänomenologische“ bezeichnen würden, wenn auch das Methodische in dem frühen Werk nirgends grundsätzlich philosophisch erörtert ist. Man muß sich zur Würdigung der Terminologie des Umstands erinnern, daß noch in der ersten Auflage des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen“ (1901) die Betrachtungsart als „deskriptiv-psychologisch“ bezeichnet wird — dies nach dem Erscheinen des ersten „antipsychologischen“ Bandes. Heute wissen wir, daß und warum diese Bezeichnung des Phänomenologischen als Deskriptiv-Psychologisch

nicht unberechtigt war: in der heutigen Fassung der Husserlschen Philosophie spielt die „phänomenologische Psychologie“ auch methodisch-prinzipiell eine entscheidende Rolle: jede konkrete rein phänomenologische Feststellung hat auch einen psychologischen Sinn und umgekehrt: einer der grundlegenden systematischen Wege zur Phänomenologie führt durch die (deskriptive bzw. „verstehende“) Psychologie. In der Tat findet man in der „Philosophie der Arithmetik“ die Grundbegriffe der Mengen- und Anzahlenlehre — vorerst den Begriff der „kollektiven Verbindung“ selbst — durch Rückgang auf die spontanen Tätigkeiten des Kolligierens und Zählens erörtert, in denen der ursprungsrechte Sinn jener Begriffe begründet ist. Zuerst wurden hier „kategoriale Gegenständlichkeiten“ (Mengen und Anzahlen) verständlich zu machen gesucht aus der sie „konstituierenden“ intentionalen Aktivität, als deren Leistungen sie originaliter auftreten. Es wird hier bereits klar, daß die Form jener spontanen Aktionen allein entscheidend ist, eine Form, die invariant bleibt bei freier Variation des Sachgehalts (Wasgehalts) z. B. der kolligierten Elemente. Das Formale der Arithmetik und der auf ihr aufgebauten mathematischen Analysis liegt also in ihrer durchgängigen Bezogenheit auf das „Etwas überhaupt“ (die Gegenständlichkeit überhaupt). Die arithmetisch-analytischen Grundbegriffe erweisen sich als syntaktische Ableitungsformen des leeren Etwas. Es ist offenbar, daß dem inneren Sinn solcher Betrachtungsart alles „Psychologische“ im Sinne der Gebundenheit an die angeblichen Naturgesetze des Denkverlaufs eines bestimmten zufälligen Lebewesens *homo sapiens* auf dem Planeten Erde völlig fremd ist, daß also hier von einem echten Psychologismus, wie ihn die „Logischen Untersuchungen“ bekämpfen, nicht die Rede sein kann. Es ist dies von einigem Interesse insofern, als gelegentlich gesagt worden ist, Husserl habe sich von einem extremen Vertreter des Psychologismus (in der „Philosophie der Arithmetik“) zum schärfsten Antipsychologisten entwickelt (im I. Band der „Logischen Untersuchungen“) und sei dann wieder (bereits im II. Band der „Logischen Untersuchungen“ und dann in seinen weiteren Schriften) mehr oder minder in den Psychologismus zurückgefallen. Diese Ansicht entspricht nicht den historischen Tatsachen; die Entwicklung Husserls ist überhaupt viel stetiger, wenn auch nicht immer geradlinig, vor sich gegangen, und die Keime der späteren grundlegenden Gedanken lassen sich viel früher nachweisen, als man gemeinhin glaubt. So ist in diesem Zusammenhang noch auf Zweierlei in der „Philosophie der Arithmetik“ hinzuweisen: zunächst auf die grundlegende Unterscheidung von „eigentlichen“ und „symbolischen“ Anzahlbegriffen etc. und die Betonung der Grundwesentlichkeit der symbolischen Begriffe für den Sinn der Arithmetik überhaupt: „Hätten wir von allen Zahlen eigentliche Vorstellungen wie von den ersten in der

Zahlenreihe, dann gäbe es keine Arithmetik, denn sie wäre vollkommen überflüssig. Die kompliziertesten Relationen zwischen Zahlen, welche jetzt nur mühsam durch umständliche Rechnungen entdeckt werden, wären uns in derselben anschaulichen Evidenz mit den Zahlvorstellungen zugleich gegenwärtig, wie etwa Sätze der Art $2 + 3 = 5$ Tatsächlich sind wir aber in unserer Vorstellungsfähigkeit höchst beschränkt. Daß uns hier irgendwelche Grenzen gesteckt sind, liegt an der Endlichkeit der menschlichen Natur. Nur einem unendlichen Verstand können wir die eigentliche Vorstellung aller Zahlen zumuten. . . .“ (S. 213) „. . . Ist doch die ganze Arithmetik . . . nichts anderes als eine Summe kunstmäßiger Mittel, die hier berührten wesentlichen Unvollkommenheiten unseres Intellekts zu überwinden“ (S. 214). „Mit Rücksicht darauf stimmt der bekannte Gauß'sche Ausspruch: „ὁ θεὸς ἀριθμητίζει“ nicht mit dem Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens. . . . Ich würde bloß sagen: ὁ ἄνθρωπος ἀριθμητίζει“. Die Unterscheidung von „eigentlichen“ und „uneigentlichen“ (symbolischen) Vorstellungen wurden schon von F. Brentano (wie Husserl l. c. S. 215 Anm. ausdrücklich bemerkt) besonders betont. Husserl definiert die symbolische Vorstellung als eine solche, die ihren Inhalt „als das, was er ist“ nicht direkt gibt, sondern „indirekt durch Zeichen, die ihn eindeutig charakterisieren“ (S. 215). Hierin liegt schon deutlich die Grundunterscheidung der „Selbstgebung“ und der „bloß signitiven“ Vermeinung der „Logischen Untersuchungen“ und der späteren Schriften vor, welche Unterscheidung eine der wesentlichsten methodischen Grundideen der ganzen Phänomenologie in sich schließt, nämlich den Gedanken, die bloß signitiven Leervorstellungen mit selbstgebender (womöglich „leibhafter“) Anschauung zu erfüllen. Was vielleicht noch wichtiger ist, ist aber folgender näherer Umstand: Die erfüllende (auch die „originäre“, „leibhafte“) Anschauung hat sehr verschiedene Modi, so vor allem den sinnlichen und den kategorialen Modus. („Man kann elliptische Funktionen nicht auf der Geige spielen“ heißt es einmal später.) Eine bestimmte Gegenständlichkeit hat einen ganz bestimmten, in ihrem Wesen liegenden und daher ganz unüberschreitbaren Modus der Gegebenheit. Daß sie so und nicht anders gegeben ist und allein — unter welchen Umständen auch immer — gegeben werden kann, das ist nicht eine zufällige oder auch notwendige Unvollkommenheit des sie apperzipierenden Intellekts, sondern liegt in ihr selbst. Damit kommen wir auf die im vorigen, in den Zitaten aus der „Philosophie der Arithmetik“, schon berührte Frage der Gegebenheitsweise des Unendlichen (im einfachsten Fall der unbegrenzten Zahlenreihe) zurück. Nach den angeführten Stellen könnte es noch scheinen, als ob es die Beschränktheit des menschlichen, endlichen Intellekts wäre, die die Zahlenreihe nur symbolisch, im „und so weiter“, der unbegrenzten Wie-

derholung der Hinzufügung der Eins — also als *ἄπειρον δυνάμει ὄν* gegeben sein läßt. Aber weitere Erörterungen (l. c. S. 246 ff.) zeigen, daß dem nicht so ist. Es heißt da von der symbolischen Vorstellung der unendlichen Menge, daß sie „... den ursprünglichen Begriff (der Menge) in einer Weise extendiert, daß er nicht bloß die gewissermaßen zufälligen, sondern auch die dem Wesen aller Erkenntnis notwendigen Schranken überspringt...“ „Der Gedanke, daß irgendeine faßbare Erweiterung unseres Erkenntnisvermögens dieses zu der wirklichen Vorstellung oder auch nur der sukzessiven Ausschöpfung solcher (unendlicher) Mengen befähigen könnte, ist unausdenkbar. Hier hat selbst unsere Kraft der Idealisierung eine Schranke.“ Man kann, wenn man diese letzten Äußerungen mit den früheren zusammenhält, hier *in nuce* den Gedanken des transzendentalen Idealismus in der spezifisch phänomenologischen Fassung bereits ausgesprochen finden. Die Endlichkeit, zunächst ein Kennzeichen des menschlichen Intellekts, erscheint — wenigstens wenn man sie als offene Endlichkeit, als die potentielle Unendlichkeit des „Und so weiter“ (des offenen „Horizonts“) auffaßt — als eine notwendige Eigentümlichkeit aller philosophisch faßbarer Erkenntnis überhaupt. „Die Intention auf die Bildung einer (aktual) unendlichen Menge“ (analog der einer unendlichen Kollektion) ist „absurd“. Nicht nur für den Menschen, sondern an und für sich, für jeden Erkennenden. Daraus ergibt sich dann freilich, daß Gott im Sinne von Gauß (und damit im Sinne der alten Ontologie) „gewissermaßen ein imaginärer Begriff“ ist. Man sieht, wie nahe hier Husserl, in jener Zeit ohne es im mindesten zu wissen, an kantische Gedanken herankommt.¹ Es liegt hier schon jener Gedankenzug vor, der in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ eine bedeutende Rolle spielt: auch dem idealen Intellekt (dem göttlichen, sofern Gott, wie bei Husserl später immer, als Grenzbegriff, also hier im besonderen als „erkenntnistheoretischer Grenzbegriff“ gefaßt wird) ist etwa das materielle Ding immer nur einseitig, in einer bestimmten Orientierung und Perspektive, einer bestimmten „Erscheinungsweise“ gegeben. Das „transzendente“ Ding „konstituiert sich“ — an und für sich — in einer bestimmten unendlichen, d. h. offene Horizonte enthaltenden, Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen, in deren „Flusse“ es als identisches beharrt. „Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, ... es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es, als was es ist, schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst ohne jede Vermittlung durch „Erscheinungen“ geben-

¹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 624, Anm. Nach der dort gebrauchten Terminologie wäre Gott ein zwar möglicher aber leerer Begriff: man darf von der „logischen“ Möglichkeit der Begriffe nicht auf eine „reale“ Möglichkeit der Dinge schließen.

den Wahrnehmung. Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich (so sagte man) die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst. Diese Ansicht aber ist widersinnig.“ (Ideen etc., S. 78.) Hier ist der Gottesbegriff der Tradition, der noch der Kritik des Gaußschen Ausspruchs über das ἀριθμητίζεν Gottes zugrunde lag, methodisch überwunden. An der Hand der zitierten Stellen aus der „Philosophie der Arithmetik“ formuliert: Die zweite, schärfere Fassung der Eigenart der unendlichen Menge — daß sie lediglich als potentielle möglich und als aktuale „Kollektion“ ein „gewissermaßen imaginärer Begriff“ sei — hat sich durchgesetzt gegen die erste laxere Anschauung, daß die Arithmetik nur für den „unvollkommenen“ menschlichen Intellekt Sinn habe. Der arithmetisierende Intellekt ist streng genommen, als endlicher vor beliebig hoher Größenordnung wenigstens, gar nicht unvollkommen; die Vollkommenheit im Sinne des traditionellen Postulats des *intellectus infinitus* ist eben widersinnig. Diese Betrachtungsweise ist ganz und gar bestimmt — *implicite* schon in der „Philosophie der Arithmetik“, *explicite* an vielen, die Sachlage von verschiedenen Seiten aus beleuchtenden Stellen der „Ideen“ — vom Prinzip des transzendentalen Idealismus, der universellen und prinzipiellen Zugänglichkeit aller Gegenstände, von denen in der Philosophie überhaupt mit Sinn geredet werden kann. Es ist befremdend, daß eine ganze Richtung in der von Husserl doch ausgegangenen phänomenologischen Bewegung dieses Prinzip leugnet, noch befremdender, daß neuerdings ein Vertreter jener Richtung gleichsam erstaunt nach der Provenienz jenes Prinzips gefragt hat. In Wahrheit ist das **rechtverstandene** (also nicht im Sinne eines „subjektiven“ oder auch metaphysischen Idealismus mißdeutete!) Prinzip des transzendentalen („konstitutiven“) Idealismus ein wesentlicher Bestandteil der Phänomenologie als solcher. Dementsprechend läßt es sich auch in jeder Phase des Husserlschen Philosophierens in verschiedenen Gestalten von Neuem aufweisen, wie noch gezeigt werden wird.

Rückblickend läßt sich sagen: In der „Philosophie der Arithmetik“ liegen schon zu einem erheblichen Teil die Grundprinzipien der Husserlschen Logik und Phänomenologie (wenn man dies hier aus äußeren Gründen trennen darf) vor: die Grundunterscheidung der eigentlichen und symbolischen (d. i. der anschaulich erfüllten, „selbstgebenden“ und der signitiven, leer intendierenden) Vorstellungen, der wirkliche Vollzug intentionaler Analysen, das Bewußtsein ihres der zufälligen Faktizität entrückten Formcharakters (Wesensbegriff!), die Idee des „Und so weiter . . .“, des „Horizonts“ und schließlich das Prinzip des transzendentalen Idealismus, das allerdings noch nicht ganz ohne Schwanken ausgesprochen ist.

Was noch fehlt, ist die Lehre von der phänomenologischen Reduktion, d. h. die prinzipielle und explizite Herausarbeitung der „transzendentalen“ und auf das Wesen („Eidos“) der „Phänomene“ gehenden neuen Betrachtungsart, die den Namen „Phänomenologie“ tragen wird.

2.

Der I. Band der „Logischen Untersuchungen“, die „Prolegomena zur reinen Logik“ (1900, im Druck schon 1899 vollendet) umfassend, enthält in seinen ersten zehn Kapiteln die kritischen Auseinandersetzungen mit dem „Psychologismus“ der damaligen Zeit, die dessen praktisch vollkommene und endgültige Vernichtung zur Folge hatten. Nur das elfte Kapitel ist positiv: es entwirft die Idee der reinen Logik. Husserl war um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert nicht der einzige, der den Psychologismus in der Logik seiner Zeit bekämpfte, das taten auch verschiedene der neukantischen Schulen, insbesondere die Marburger, ferner — mit bewunderungswürdiger Schärfe, aber scheinbar ohne wesentliche Wirkung — der Mathematiker und „Logiker“ Gottlob Frege (in dem ausführlichen Vorwort des I. Bandes seiner „Grundgesetze der Arithmetik“, Jena 1893). Was aber gerade den Husserlschen Ausführungen ihre unvergleichliche Stoßkraft gab, war die Sorgfalt der Darstellung der gegnerischen Argumente, die Gründlichkeit, mit der die psychologischen Vorurteile bis in ihre letzten Schlupfwinkel gleichsam verfolgt und bis in ihre letzten Wurzeln hinein durchleuchtet und widerlegt wurden. Daß ein wirklich radikaler Skeptizismus (Relativismus) sich selbst aufhebt, hatte schon Platon gesehen und eindringlich gezeigt; aber daß die verschiedenen indirekteren und anscheinend nicht so radikalen relativistischen Anschauungen in der Logik der Modernen in ihren letzten Konsequenzen und ihrem tiefsten Sinn nach auf jenen widersinnigen radikalen Skeptizismus zurückführen, das im einzelnen und in unwiderleglicher Strenge nachzuweisen, war Husserl vorbehalten geblieben. Die einzelnen, ihrer Natur nach ziemlich zersplitterten Überlegungen hier wiederzugeben ist ebenso unmöglich wie unnötig. Sie sind heute nicht mehr aktuell wie vor 30 Jahren: so sehr hat sich wesentlich infolge des durchschlagenden Erfolgs des Husserlschen Werks die wissenschaftliche Lage gewandelt. Wer weiß heute noch etwas von dem Empirismus, Anthropologismus, Relativismus, Psychologismus jener Tage? Gewiß gibt es auch noch heute eine empiristische Richtung in der „Erkenntnistheorie“, aber sie ist „kritisch“ geworden, d. h. wesentlich vorsichtiger bezüglich logischer Fragen: Der heutige „kritische Empirismus“ verbindet sich mit einem logischen Formalismus im Sinne des Logikkalküls, vor allem unter dem Einflusse B. Russells. Im Gebiet der Logik ist also von Empirie keine Rede mehr.

Aber wenn auch die Einzelheiten der Husserlschen „Prolegomena“ in dieser kurzen Skizze übergangen werden können, ist es doch sehr wichtig, die philosophische Grundstellung zu charakterisieren, die in ihnen zum Ausdruck kommt, besonders auch im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Husserlschen Philosophie.

Man hat, wie schon erwähnt, vielfach — und das ist bereits in zeitgenössischen Kritiken zum Ausdruck gekommen — den Übergang vom I. zum II. Band der „Logischen Untersuchungen“ als einen Bruch empfunden; man hat sogar von einem „Rückfall in den Psychologismus“ im II. Band geredet, nachdem dieser im I. Bande so scharf bekämpft worden sei. So mißverständlich diese Auffassung, vom Ganzen der Husserlschen Philosophie aus gesehen, auch ist, so ist sie doch verständlich. Denn die Entwicklung der werdenden „Phänomenologie“, deren Durchbruch sich in den „Logischen Untersuchungen“ vollzieht, erfolgt zu dieser Zeit nicht geradlinig, unbeschadet aller Konsequenz, mit der die Grundtendenz der Philosophie als strenger Wissenschaft stetig weiter verfolgt wird. Im Gegensatz zu der „subjektiv“, d. h. aktmäßig orientierten „Philosophie der Arithmetik“ tragen die „Prolegomena zur reinen Logik“ einen durchaus „objektiven“, rein gegenständlich gewendeten Charakter. In der zusammenfassenden Erörterung der „psychologistischen Vorurteile“ (Kap. 8), die in den Darlegungen der „entscheidenden Differenzen“ zwischen dem Psychologismus und seinen Gegnern kulminieren (§ 48), werden in immer wiederholten Wendungen „die idealen Species“ den „individuellen Tatsachen“, „die intentionalen Einheiten“ den individuellen und realen psychischen Akten entgegengesetzt. Es handelt sich bei den logischen Prinzipien nicht um „ein Gesetz für Urteilsakte, sondern ein Gesetz für Urteilsinhalte . . . mit anderen Worten für ideale Bedeutungen.“ „An Urteile als reale Akte haben wir nicht zu denken“, nur an „Urteile in einem idealen Sinn“. „Ideal“ bezeichnet hier den Gegensatz zu den mannigfaltigen, realen und „subjektiv-anthropologischen“ Phänomenen oder psychischen Akten, die durch ihre Zeitlichkeit weiterhin charakterisiert sind. „In den psychologischen Partien der logischen Kunstlehre spricht man von Urteilen als Fürwahrhaltungen, man spricht also von bestimmt gearteten Bewußtseinserlebnissen. In den rein logischen Partien ist davon weiter keine Rede. Urteil heißt hier so viel wie Satz, . . . verstanden als eine ideale Bedeutungseinheit.“ „Wer in logisch-analytischer Absicht sagt: das kategorische Urteil „Gott ist gerecht“ hat die Subjektvorstellung „Gott“, spricht sicherlich nicht von dem Urteil als psychischem Erlebnis . . . und desgleichen nicht von dem psychischen Akt —, sondern er spricht von dem Satze „Gott ist gerecht“, welcher einer ist, der Mannigfaltigkeit möglicher Erlebnisse zu Trotz . . .“ Waren in der „Philosophie der Arithmetik“ die Akte des Zählens, Kolligierens usw.

auf das hin analysiert worden, was notwendig in ihnen als solchen enthalten ist, allerdings unter dem irreführenden Titel einer psychologischen Analyse, so wird jetzt das Psychologische vom Idealen scharf getrennt und das letztere im allgemeinen auf Gegenstände, niemals auf Akte bezogen. Aber es wird zugegeben, daß „apodiktische Evidenzen a priori“, die sich an idealen Gegenständen und Sachverhalten zeigen, „psychologisch nutzbar“ gemacht werden können. „Wir können aus ihnen jederzeit apriorische Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ablesen, die sich auf gewisse Arten psychischer Akte, auf Akte der Zählung, der additiven, multiplikativen . . . Verknüpfung usw. beziehen.“ Und hier bereitet sich schließlich eine Auffassung, wenn auch zunächst wenig bemerkbar, vor, die gestattet, die Akte selbst als „ideierende“, wenn auch noch nicht als ideale zu fassen. Denn es heißt weiter: „Aber darum sind diese Gesetze nicht selbst psychologische Sätze. Sache der Psychologie, als Naturwissenschaft von den psychischen Erlebnissen, ist es, die Naturbedingtheit dieser Erlebnisse zu erforschen. In ihr Gebiet gehören also speziell die natürlichen (kausalen) Verhältnisse der mathematischen und logischen Betätigungen. Ihre idealen Verhältnisse und Gesetze bilden ein Reich für sich. Dieses konstituiert sich letztlich in rein generellen Sätzen, aufgebaut aus „Begriffen“, welche nicht etwa Klassenbegriffe von psychischen Akten sind, sondern Ideen, die in solchen Akten ihre konkrete Grundlage haben. Die Zahl drei . . . u. dgl., das sind . . . nicht empirische Einzelheiten oder Klassen von Einzelheiten, es sind ideale Gegenstände, die wir im Akte des Zählens, des evidenten Urteilens und dgl. ideierend erfassen.“ Die Evidenz logischer Urteile hat gewisse natürliche „Bedingungen“, wie „Konzentration des Interesses, eine gewisse geistige Frische, Übung u. dgl.“. Diese zu erforschen ist Aufgabe der Psychologie, die hier nur auf „vage empirische Allgemeinheit“, aber nicht auf „Erkenntnisse von exaktem Inhalt“ stoßen kann. Aber außer unter diesen „psychologischen“, „äußerlichen“ und „empirischen“ Bedingungen steht die Urteilsevidenz auch noch unter „idealen Bedingungen“. „Jede Wahrheit repräsentiert eine ideale Einheit zu einer der Möglichkeit nach unendlichen und unbegrenzten Mannigfaltigkeit richtiger Aussagen derselben Form und Materie. . . . Die rein logischen Gesetze sind nun Wahrheiten, die rein im Begriff der Wahrheit . . . gründen. In Anwendung auf mögliche Urteilsakte sprechen sie dann, auf Grund der bloßen Urteilsform, ideale Bedingungen der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Evidenz aus. Von diesen beiden Arten der Evidenzbedingungen (d. i. den psychologischen und den idealen) haben die einen Beziehung zur besonderen Konstitution der Arten psychischer Wesen, welche in den Rahmen der jeweiligen Psychologie fallen; . . . die anderen aber, als idealgesetzliche, gelten überhaupt für jedes mög-

liche Bewußtsein.“¹ In diesen Worten liegt die erste klare Andeutung der phänomenologischen Reduktion; denn der Gedanke von Idealgesetzen für jedes mögliche Bewußtsein — nicht nur für ideale Objekte — ist hier deutlich ausgesprochen. Es ist aber zuzugeben, daß diese Worte im Rahmen der „Prolegomena“ nicht mehr als ein vorübergehender und vereinzelter Hinweis sind; das positive Schlußkapitel über die „Idee der reinen Logik“ hält sich lediglich an den „objektiven oder idealen Zusammenhang“, der „Wissenschaft zur Wissenschaft macht“. Die Wissenschaft als „anthropologische Einheit, nämlich Einheit von Denkakten, Denkdispositionen nebst gewissen zugehörigen äußeren Veranstaltungen“ „ist hier nicht unser Interesse“. Auch der evidente Urteilsakt als solcher ist nicht zu betrachten. „Reflektieren wir auf diesen Akt, so wird statt jenes Gegenständlichen die Wahrheit selbst zum Gegenstand und nun ist sie in gegenständlicher Weise gegeben. Wir erfassen hierbei — in ideierende Abstraktion — die Wahrheit als das ideale Korrelat des flüchtigen subjektiven Erkenntnisaktes, als die eine gegenüber der unbeschränkten Mannigfaltigkeit möglicher Erkenntnisakte und erkennender Individuen.“²

Von da aus wird dann die reine Logik als die „Theorie der möglichen Theorienformen oder die reine Mannigfaltigkeitslehre“, als die Erfüllung des Leibnizschen Traumes von der *mathesis universalis* entworfen, die freilich erst nach der Fixierung der reinen Bedeutungs- und Gegenstandskategorien und der darauf sich gründenden Gesetze möglich ist. So ist an der allgemeinen scharf gegenständlichen Orientierung der „Prolegomena“ kein Zweifel möglich.

3.

Im Gegensatz dazu enthält der die „Prolegomena“ an Wichtigkeit weit übertreffende II. Band der „Logischen Untersuchungen“ in seinen entscheidendsten Teilen „intentionale Analysen“ von Akten und Aktkomplexionen. Diese veränderte Einstellung, die mit der „Philosophie der Arithmetik“ eigentlich vielfach in einer engeren Beziehung steht als mit den „Prolegomena“, zu rechtfertigen, ist die Aufgabe des bedeutsamen § 2 der Einleitung zum II. Band, überschrieben: „Zur Verdeutlichung der Ziele solcher (d. h. „phänomenologischer“) Untersuchungen“. Es wird dabei der Standpunkt der „Prolegomena“ keineswegs aufgegeben, nur der neuen Aufgabe anzupassen gesucht. Schon in § 1 wird ausgesprochen, es handele sich „um Erörterungen jener allgemeinsten Art, die zur weiteren Sphäre einer objektiven Theorie der Erkenntnis und, was damit innigst zusammenhängt, einer rein deskriptiven Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse ge-

¹ I. c. I, 187. — (Von mir gesperrt.)

² I. c. I, 230.

hören.“ „Die reine Phänomenologie stellt ein Gebiet neutraler Forschungen dar, in welchem verschiedene Wissenschaften ihre Wurzeln haben. Einerseits dient sie zur Vorbereitung der Psychologie als empirischer Wissenschaft. . . . Andererseits erschließt sie die „Quellen“, aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik entspringen“. . . . „Die Objekte, auf deren Erforschung es die reine Logik abgesehen hat“, heißt es dann weiter in § 2, „sind zunächst im grammatischen Gewande gegeben; genauer als . . . Einbettungen in konkreten psychischen Erlebnissen, die in der Funktion der Bedeutung und Bedeutungserfüllung . . . zu gewissen sprachlichen Ausdrücken gehören und mit ihnen eine phänomenologische Einheit bilden.“ Zwar entspringt aus der Tatsache, daß „das Theoretische sich in gewissen psychischen Erlebnissen realisiert und in ihnen in der Weise des Einzelfalles gegeben ist“, nicht als Selbstverständlichkeit, daß jene psychischen Erlebnisse, die logischen „Aktcharaktere“, als die „primären Objekte der logischen Forschung gelten müssen“. Denn den Logiker interessiert nicht das „psychologische“ sondern das „logische“ Urteil, „die identische Aussagebedeutung, welche eine ist gegenüber den mannigfaltigen, deskriptiv unterschiedenen Urteils-erlebnissen“. Auch das ist nicht entscheidend, daß der idealen Bedeutungseinheit, „ein gewisser, überall gemeinsamer Zug in den einzelnen Erlebnissen, in welchen sich das Wesen des Urteils als solchen realisiert“, entspricht. Aber, obwohl so „die ideale und nicht die phänomenologische Analyse“ (man beachte diese später für Husserl ganz unmögliche Entgegensetzung!) „zu der ureigenen Domäne der reinen Logik gehört“, kann doch diese zweite Art der Analyse deshalb nicht entbehrt werden, weil alles Logische, „wofern es als Forschungsobjekt unser Eigen werden und die Evidenz der in ihm gründenden apriorischen Gesetze ermöglichen soll“ in „subjektiver Realisation“ gegeben sein muß. Denn das ideale logische Gesetz ist zunächst in nichts anderem als in Wortbedeutungen gegeben. Die Evidenz, mit der wir es erfassen, hängt an diesen. Unbemerkte Äquivokationen können den Worten nachträglich andere Begriffe unterchieben und den Sinn rein-logischer Sätze verkehren. Die logischen Ideen müssen durch die phänomenologische Analyse zu „erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit“ gebracht werden. Denn „die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzug dieser Abstraktion immer wieder neu zu bewähren, in ihrer Idealität mit sich selbst zu erfassen sein.“ „Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ‚bloßen Worten‘ . . . zufrieden geben . . . Wir wollen auf die ‚Sachen selbst‘ zurückgehen.“

Man sieht, wie sich diese letzten Bestimmungen der Aufgabe und

Funktion der „phänomenologischen“ Untersuchung mit den Bestrebungen der „Philosophie der Arithmetik“ im Einklang befinden. Das geht so weit, daß der neuen Forschungsrichtung ohne Scheu der Zweck zugeschrieben wird, „uns ein so weitreichendes deskriptives (nicht etwa genetisch-psychologisches) Verständnis dieser psychischen Erlebnisse zu verschaffen, als nötig ist, um allen logischen Fundamentalbegriffen feste Bedeutungen zu geben . . .“ Deutlicher noch in § 6, 3. Zusatz: „Phänomenologie ist deskriptive Psychologie“, was dann naturgemäß zu dem Einwand führt: „Also ist Erkenntniskritik im wesentlichen Psychologie . . . Also ruht auch die reine Logik auf Psychologie — wozu also der ganze Streit gegen den Psychologismus?“ Aber, darauf läßt sich, im Hinblick darauf, daß die „reine Phänomenologie“ schon früher (s. o. S. 128) als „ein Gebiet neutraler Forschungen“ gekennzeichnet wurde, aus dem Psychologie wie Logik entspringen, antworten: „Reine Deskription ist eine bloße Vorstufe für die Theorie . . . So kann eine und dieselbe Sphäre reiner Deskription zur Vorbereitung sehr verschiedener theoretischer Wissenschaften dienen. Nicht die Psychologie als volle Wissenschaft ist ein Fundament der reinen Logik, sondern gewisse Klassen von Deskriptionen, welche die Vorstufe für die theoretischen Forschungen der Psychologie bilden . . ., bilden zugleich die Unterlage für jene fundamentalen Abstraktionen, in welchen der Logiker das Wesen seiner idealen Gegenstände . . . mit Evidenz erfaßt.“ Und so „tun wir gut daran, anstatt von deskriptiver Psychologie vielmehr von Phänomenologie zu sprechen.“ Hier wird also nachträglich, aber bereits in einem Zusatz der ersten Auflage der „Logischen Untersuchungen“ (II, S. 18), die unpassende Bezeichnung „deskriptive Psychologie“ zurückgenommen. Sehr scharf selbstkritisch spricht sich Husserl über diese letzte Bezeichnung im Vorwort zur 2. Auflage der „Logischen Untersuchungen“ (1913) aus (I, S. XIII): „. . . so wurde die schwankende, dem wesentlichen Sinn und der Methode der wirklich ausgeführten Untersuchungen so wenig gerecht werdenden Einleitung (zum zweiten Band) radikal umgearbeitet. Ihre Mängel fühlte ich sogleich nach dem Erscheinen und habe auch bald Gelegenheit gefunden (in einer Rezension im Archiv f. systemat. Philos. XI. Bd. 1903, S. 397ff.), gegen meine irreführende Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie Einspruch zu erheben.“ „Die Deskriptionen der Phänomenologie“, heißt es da (S. 399), „betreffen nicht Erlebnisse oder Erlebnisklassen von empirischen Personen; denn von Personen, . . . von meinen und anderer Erlebnissen weiß sie nichts und vermutet sie nichts; über dergleichen stellt sie keine Fragen, versucht keine Bestimmungen, macht sie keine Hypothesen . . .“ In dieser Rezension befindet sich Husserl schon (1903) auf dem geraden Weg zur vollen phänomenologischen Reduktion. Daß dieses Prinzip aber schon in der

ersten Auflage der Logischen Untersuchungen seinen ersten, freilich noch nicht adäquaten Ausdruck gefunden hat, zeigt der § 7 der Einleitung des II. Bandes, betitelt: „Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen“. Dieser Titel besagt allerdings wenig genug, von „erkenntnistheoretischer“ Seite aus war ein solches Prinzip schon vielfach gefordert worden. Aber die konkrete Fassung des Grundsatzes ist neu. „Das Prinzip kann aber unseres Erachtens nicht mehr besagen wollen als den Ausschluß aller Annahmen, die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können. Jede erkenntnistheoretische Untersuchung muß sich auf rein phänomenologischem Grunde vollziehen.“ Die „aufklärende Erkenntnistheorie“ will lediglich die „Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen bzw. Gesetzen aufklären, . . . den idealen Sinn der spezifischen Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert, verstehen; die reinen Erkenntnisformen und Gesetze . . . durch Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung zur Klarheit und Deutlichkeit erheben“. Das Charakteristische im Gegensatz zu zeitgenössischen Richtungen ist, daß im Phänomen, in der Aufklärung (nicht Erklärung), in dem Verstehen und in der „adäquat erfüllenden“ Anschauung das Entscheidende in der Theorie der Erkenntnis gesehen wird. Diese Auffassung, die sich dann im Verlaufe der „Logischen Untersuchungen“ begründet, besonders in der VI. Untersuchung, erscheint hier vorweg als das Prinzip der phänomenologischen Methode überhaupt. Man kann dies als einen systematischen Mangel ansehen: daß das Grundprinzip der Methode sich erst im Verlauf ihrer Anwendung als begründet erweist. Aber bei der grundsätzlichen Zurückbezogenheit der Logik auf sich selbst erscheint eine Bewegung „im Zick-Zack“ (II, S. 18) unvermeidlich.

Das Gesagte wird den Stand des philosophischen Problemansatzes Husserls in der Zeit der „Logischen Untersuchungen“ im Umriß wenigstens gezeigt haben. Es bleibt noch übrig, kurz auf den Inhalt der sechs logischen Untersuchungen selbst hinzuweisen. Dabei kann natürlich nur das grundsätzlich Wichtigste berücksichtigt werden.

Wir beginnen mit der wichtigen II. Untersuchung über „Die ideale Einheit der Spezies“, da das Thema der vorbereitenden I. seine eigentliche Behandlung erst in der VI. findet. Hier wird zum erstenmal an einem Beispieltypus die sogenannte „Wesensschau“, hier noch „Ideation“ genannt, demonstriert und gegenüber den sie leugnenden „neueren Abstraktionstheorien“ der Empiristen (Mill, Spencer, Locke, Berkeley, Hume) in ausführlichen Auseinandersetzungen verteidigt. Es handelt sich, genauer gesagt, um „die Verteidigung der Eigenberechtigung der spezifischen (oder idealen) Gegenstände neben den individuellen (oder realen)“ und die „unterschiedene Weise des

Vorstellens, in der uns die einen und die anderen Gegenstände zum klaren Bewußtsein kommen“. Der „Akt, in dem wir Spezifisches meinen“, ist „in der Tat wesentlich verschieden von demjenigen, in dem wir Individuelles meinen“ trotz einer gewissen „phänomenalen Gemeinsamkeit“. Denn beide Male „erscheint dasselbe Konkretum, und, indem es erscheint, sind beiderseits dieselben sinnlichen Inhalte in derselben Auffassungsweise gegeben“. Aber: „das eine Mal ist die Erscheinung die Vorstellungsgrundlage für einen Akt individuellen Meinens“, das andere Mal „für einen Akt spezialisierenden Meinens, d. h. während das Ding oder vielmehr das Merkmal am Ding erscheint, meinen wir nicht dieses gegenständliche Merkmal, dieses Hier und Jetzt, sondern wir meinen seinen Inhalt, seine ‚Idee‘, wir meinen nicht dieses Rotmoment am Hause, sondern das Rot“. In allen konkreten Fällen ist das individuelle Rot ein anderes, aber „in“ jedem ist dieselbe Spezies realisiert: dieses Rot hier ist dasselbe wie jenes da — spezifisch betrachtet ist es dieselbe Farbe, aber individuell angesehen ist ein verschiedener gegenständlicher Einzelzug. Es handelt sich hier um einen kategorialen erkenntnistheoretischen Unterschied, der zur „Form des Bewußtseins“ gehört; sein „Ursprung“ liegt in der „Bewußtseinsweise“, nicht in der wechselnden „Materie der Erkenntnis“. Die „Rede von allgemeinen Gegenständen“ erweist sich als unvermeidlich, zwischen spezifischen und individuellen Urteilen (die beide wieder entweder singulär oder universell sein können) bestehen nicht ausgleichbare Unterschiede; so z. B. zwischen den Urteilen: „Sokrates ist ein Mensch“, „Alle Menschen sind sterblich“ einerseits und „2 ist eine gerade Zahl“, „alle analytischen Funktionen sind differenzierbar“ andererseits. „Die strenge Idealität des Spezifischen im Sinne der alten Tradition“ wird aufrechterhalten. Wir sprechen nicht nur in uneigentlicher Weise von „demselben Rot“, indem wir eigentlich eine gleiche Rotfärbung, an verschiedenen Stellen etwa, meinen. Denn jede Gleichheit geht auf Idealität der Hinsicht zurück, in der die Gleichheit stattfindet; sonst käme man zu einem *regressus in infinitum*. An diese, mehr beispielsweise angeführten Argumente gegen die Gegner der „idealen Spezies“ schließen sich glänzende polemische und kritische Erörterungen über die empiristischen Abstraktionstheorien an, die sich den ersten Teilen der „Prolegomena“ in ihrer Gründlichkeit und durchschlagenden Kraft an die Seite stellen lassen. Am Schlusse der Untersuchung folgen noch einige positiven Ausführungen, von denen die wichtige Unterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Abstraktionsbegriffe erwähnt sei, die „Abstraktion im Sinne der pointierenden Heraushebung“ von „abstrakten Inhalten“, d. h. unselbständigen Teilen („Momenten“, nicht „Stücken“) an einem Gegenstand, im Gegensatz zur Begriffsbildung, Erfassung der Spezies.

Die III. Untersuchung „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen“ vertieft die Unterscheidung der selbständigen und unselbständigen Teile („Stücke“ und „Momente“) und erforscht die damit in Zusammenhang stehenden apriorischen Gesetze. Der Gegenstandsbegriff dieser Untersuchung ist ein außerordentlich allgemeiner, der Akte wie Objekte beispielsweise umfaßt. Dies gibt Anlaß zur Herausarbeitung eines präzisen Begriffs des „Analytischen“, und dies ist eigentlich die weittragendste Leistung dieser Untersuchung. „Analytische Sätze sind solche Sätze, welche eine von der inhaltlichen Eigenart ihrer Gegenstände . . . völlig unabhängige Geltung haben; also Sätze, die sich vollständig formalisieren und als Spezialfälle oder bloße Anwendungen der hierdurch erwachsenden formalen oder analytischen Gesetze fassen lassen. Die Formalisierung besteht darin, daß in dem vorgegebenen analytischen Satz alle sachhaltigen Bestimmungen durch Unbestimmte ersetzt und diese dann als unbeschränkte Variable gefaßt werden“ (II, S. 247). Im Gegensatz dazu sind alle sachhaltigen, auch die notwendigen („apriorischen“) Sätze „synthetisch“, wie z. B. der Satz: „eine Farbe kann nicht sein ohne Etwas, das Farbe hat“. Denn „Farbe ist kein relativer Ausdruck, dessen Bedeutung die Vorstellung einer Beziehung zu anderem einschliesse“. Obschon Farbe nicht ohne Farbiges „denkbar“ ist, so ist doch die Existenz irgendeines Farbigen, näher einer Ausdehnung, nicht im Begriff Farbe „analytisch“ begründet. Dagegen ist etwa ein analytisch notwendiger Satz: „Korrelative fordern einander gegenseitig.“ Die Verwendung des Ausdrucks analytisch knüpft eher an Aristoteles (Ἀναλυτικά) als an Kant an, obwohl auch Beziehungen zu letzterem nicht fehlen. Wesentlich ist, daß „Generalisierung“, und sei es bis zur höchsten Gattung, niemals „Formalisierung“ ersetzen kann; das formal-leere „Etwas“ ist nicht etwa das γενικώτατον, wie das τί der Stoiker (vgl. die spätere Ausführung dieser Theorie im § 13 der „Ideen“). Die Lehre vom Ganzen und den Teilen kulminiert schließlich im Entwurf einer analytisch-formalen Theorie des Teil-Verhältnisses, die allerdings ihrer näheren Ausführung nach in die mathematische Logik gehören würde.

Die IV. Untersuchung kehrt von den „formal-ontologischen“ Betrachtungen der III. zu den bedeutungstheoretischen („apophantischen“) Fragen, wie sie in der I. zuerst angeschnitten wurden, zurück. Die Idee der „reinen Grammatik“ als einer reinen Formenlehre der Bedeutungen wird entwickelt. Die grammatischen Gesetze der einzelnen Sprachen sind verschieden, aber jede Sprache muß gewisse grammatische Strukturprinzipien haben, die zurückweisen auf eine notwendige Strukturgesetzlichkeit von Bedeutungsverknüpfungen überhaupt (das gilt auch von einer künstlichen Begriffs-„Sprache“ wie dem Logikkalkül). Man könnte zunächst rein kombinatorisch die Verknüpfungsmöglichkeiten

elementarer logisch-grammatischer Gebilde zu Komplexionen von stufenweise höherer Verwicklung betrachten (eine solche Formenlehre der Urteile im allerweitesten Sinn ist von Husserl auch jüngst ausdrücklich gefordert worden¹). Aber eine derartige Kombinatorik der Bedeutungen ist nicht identisch mit reiner Grammatik. Hier sind nur solche Zusammensetzungen von Bedeutungen (die übrigens bloß leer intendierende, wenn sie nur „deutlich“ sind, zu sein brauchen) von Interesse, die selbst wieder den Charakter einer Bedeutung besitzen. Eine Satzbedeutung ist also aus den in ihr enthaltenen Wortbedeutungen „zusammengesetzt“, aber keineswegs stets in der Weise, daß alle Teilbedeutungen selbständige Teile des Satzganzen sind. Dabei liegt die „Unselbständigkeit“ der Bedeutung nicht einfach in der Unselbständigkeit ihres Gegenstands, sondern ist eine ganz eigentümliche. Der entscheidende Unterschied ist der zwischen „synkategorematischen“ Bedeutungen (womit aber nicht lückenhafte oder anomal verkürzte Ausdrücke gemeint sind) und „kategorematischen“. Diese Verhältnisse haben zur Folge (wie hier nicht näher auszuführen ist), daß die Zusammensetzung von Bedeutungen zu einem Bedeutungs-Ganzen bestimmten Gesetzen unterliegt, die einen sogenannten rein-grammatischen „Unsinn“ ausschließen. Dieser ist von jedem nicht nur materialen, sondern auch rein formalen („analytischen“ im Sinne der III. Untersuchung) Widersinn zu unterscheiden. Die Zusammenstellung „ein Mensch und ist“ (Unsinn) gegenüber dem rein grammatisch „sinnvollen“ aber bereits analytisch widersinnigen Ausdruck „ein A, das kein A ist“ zeigt dies („ein Farbiges ohne Ausdehnung“ oder auch „ein regulärer Tausendflächner“ ist ein Widersinn sachhaltiger Art, wenigstens wenn der zweite Ausdruck im Sinne einer eigentlichen Raumgeometrie gemeint ist).

Von den beiden letzten logischen Untersuchungen, der V.: „Über intentionale Erlebnisse und deren Inhalte“ und der VI.: „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“ können wir nur die letzte, für so vieles grundlegende betrachten — so groß auch die historische Bedeutung der V. Untersuchung ist, wurde doch in ihr das erste ausgeführte Beispiel einer „intentionalen Analyse“ größeren Umfangs und umfassenden Inhalts gegeben, in der das Wesen von Akten erstmalig zu seinem Recht kommt. Aber eine Darlegung ihres subtilen akt-analytischen Inhalts in der hier unerläßlichen Kürze ist ganz unmöglich.

Aus der VI. Untersuchung lassen sich dagegen die beiden grundlegenden Gedankenreihen ganz gut kurz kennzeichnen. Es handelt sich — den beiden „Abschnitten“ der Untersuchung entsprechend — erstens

¹ „Formale und transzendente Logik“ (1929), § 13 und Beilage I.

um den Gedanken der „Erkenntnis als Synthesis der Erfüllung“ und zweitens um die „kategoriale Anschauung“.

Schon in der I. Untersuchung war auf den Unterschied von „leerer Intention“ und „erfüllter Anschauung“ hingewiesen worden. Insbesondere war gezeigt worden, daß mit einer zu einer bestimmten Leervorstellung in der Weise des sie „Erfüllens“ zugehörigen Anschauung nicht jene bildhafte „Illustrierung“ gelegentlicher und inadäquater Art gemeint sein könne, mit der man sie früher — besonders von assoziationspsychologischer Seite — häufig zu verwechseln pflegte. Zu dem Satz: „Jede algebraische Gleichung ungeraden Grades hat mindestens eine reelle Wurzel“ kann mir etwa „illustrierend“ einfallen: „ein offenes Buch (ich erkenne es als Serrets Algebra), danach der sinnliche Typus einer algebraischen Funktion im Teubnerschen Druck und bei dem Worte ‚Wurzel‘ das bekannte Symbol $\sqrt{\quad}$ “ (II, 63). Aber all dies gibt mir nicht die geringste Hilfe zum Verständnis des Satzes, geschweige zur „Einsicht“ in seine Wahrheit. Diejenige Anschauung, die zu dieser „Einsicht“ führt, hat offenbar einen ganz anderen Charakter als die sinnlich-illustrierenden „begleitenden Phantasiebilder“. Sie ist nämlich erstens überhaupt gar nicht sinnlich, sondern kategorial und zweitens bezieht sie sich auf dasselbe, was der Satz als intendierende Bedeutung meint (nicht auf etwas dieses Intendierte bloß „Begleitendes“), nur eben in der Weise einer angemessenen (adäquaten) Anschauung. Das heißt: es besteht eine „Synthesis der Identifizierung“ zwischen beiden und diese und nichts anderes führt zur Einsicht (Evidenz) in den wahren Sachverhalt. Ja, die „Wahrheit“ jenes Sachverhalts besteht im Grunde in gar nichts anderem als in jener Identität des Gemeinten und Erschauten.

Die „Einheit zwischen ausdrückendem Gedanken und ausgedrückter Anschauung“ kann „statisch“ oder „dynamisch“ sein. Beim „ruhenden Einheitsverhältnis“ ist etwa „der bedeutungsverleihende Gedanke“ auf Anschauung gegründet und dadurch auf ihren Gegenstand bezogen. Ich spreche z. B. von „meinem Tintenfaß“, und es steht zugleich das Tintenfaß selbst vor mir, ich sehe es. Der Name nennt den Gegenstand, und zwar „mittels des bedeutenden ... Aktes“. Die Beziehung zwischen Namen und Gegenstand zeigt in diesem Einheitsstande einen gewissen deskriptiven Charakter: ... der Name „mein Tintenfaß“ „legt sich“ gleichsam dem wahrgenommenen Gegenstande „auf“ ... (II, 496). Bei der „dynamischen“ Deckung von Bedeutungsintention und erfüllender Anschauung dagegen „erleben wir ein deskriptiv eigentümliches Erfüllungsbewußtsein“. „Wir erleben es, wie in der Anschauung dasselbe Gegenständliche intuitiv vergegenwärtigt ist, welches im symbolischen Akte „bloß gedacht“ war, und daß es gerade als das so und so Bestimmte anschaulich wird, als was es zu-

nächst bloß gedacht (bedeutet) war“ (II, 504). Das „intentionale Wesen des Anschauungsaktes paßt sich dem bedeutungsmäßigen Wesen des ausdrückenden Aktes an“. Indessen erfüllt sich nicht immer eine Bedeutungsintention; sie kann auch „enttäuscht“ werden. Dieser Ausdruck, wie selbst der Ausdruck „Nichterfüllung“, „meint keine bloße Privation der Erfüllung“, sondern ein neues „deskriptives Faktum, eine so eigenartige Form der Synthesis, wie die Erfüllung“ (II, 513). Der Übereinstimmung in der Erfüllung entspricht „als korrelierte Möglichkeit“ der „Widerstreit“. Die Anschauung streitet mit der Bedeutungsintention, „Widerstreit trennt“, aber das Erlebnis des Widerstreits setzt in Beziehung und Einheit, es ist eine Form der „Synthesis“ — jetzt nicht mehr von der Art der „Identifizierung“, sondern von der der „Unterscheidung“. Denn allgemein gilt: „Eine Intention enttäuscht sich in der Weise des Widerstreites nur dadurch, daß sie ein Teil einer umfassenderen Intention ist, deren ergänzender Teil sich erfüllt“ (II, 515).

Die Erfüllung einer Intention ist steigerungsfähig; nicht nur in dem Sinn, daß wirkliche Anschaulichkeit erreicht wird, sondern in dem, daß die Klarheit und Fülle dieser Anschauung selbst noch verschiedener Grade fähig ist. Dies „weist auf ein abschließendes Ziel der Erfüllungsssteigerung hin, in dem die volle und gesamte Intention ihre Erfüllung, und zwar nicht eine intermediäre und partielle, sondern eine endgültige und letzte Erfüllung erreicht hat. . . . Wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich „gegenwärtig“ oder „gegeben“ (II, 589—90). In diesem ausgezeichneten Falle „liefert das Ideal der Adäquation die Evidenz“, und zwar „betrifft der erkenntnis-kritisch prägnante Sinn von Evidenz ausschließlich dieses letzte, unüberschreitbare Ziel, den Akt dieser vollkommensten Erfüllungssynthesis, welcher der Intention . . . die absolute Inhaltsfülle, die des Gegenstandes selbst, gibt. . . . Wie jede Identifizierung ist die Evidenz ein objektivierender Akt, ihr objektives Korrelat heißt Sein im Sinne der Wahrheit oder auch Wahrheit“ (II, 593—94). Genauer sind allerdings vier Begriffe der Wahrheit zu unterscheiden.

1. „Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes, ein Sachverhalt“; „als Korrelat einer deckenden Identifizierung einer Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem.“ Allerdings bedeutet, Evidenz sei „Erlebnis der Wahrheit“, nicht sogleich, sie sei adäquate Wahrnehmung der Wahrheit; denn man muß zugestehen, „daß der Vollzug der identifizierenden Deckung noch keine aktuelle Wahrnehmung der gegenständlichen Übereinstimmung ist, sondern daß sie dazu erst wird durch einen eigenen

Akt objektivierender Auffassung, durch ein eigenes Hinblicken auf die vorhandene Wahrheit“.

2. Wahrheit als „das ideale Verhältnis zwischen dem erkenntnis-mäßigen Wesen der sich deckenden Akte“. Also nicht das „Gegenständliche, das dem Akt der Evidenz entsprach,“ sondern „die zur Aktform gehörige Idee“, „das erkenntnis-mäßige und als Idee gefaßte Wesen des empirisch zufälligen Aktes der Evidenz, oder die Idee der Adäquation als solche“.

3. Das Wesen (das Sein, die Wahrheit) ist „der in der Evidenz gegebene Gegenstand in der Weise des Gemeinten, er ist die Fülle selbst“; insofern er „als wahrnehmender erlebt ist“.

4. Wahrheit als Richtigkeit der Intention, speziell Urteilsrichtigkeit, ihr Adäquatsein an den wahren Gegenstand.

Wie sollen nun die Begriffe „Wahrheit“ und „Sein“ differenziert werden? Berücksichtigt man, daß sich die Untersuchung unterschiedslos auf „beziehende“ (Urteils-) und „nicht beziehende“ (einfach setzende) Akte erstreckt, also die Gesamtsphäre der objektivierenden Akte umfaßt, so erscheint es am passendsten, den Begriff der Wahrheit den Akten und „ihren ideal zu fassenden Momenten“, den des Seins (Wahrhaft-Seins) den zugehörigen gegenständlichen Korrelaten zuzuschreiben, — wenn auch „ein gewisser Spielraum der Äquivokation unvermeidlich“ bleibt. Wahrheit (nach 2. und 4.) wäre also zu definieren als Idee der Adäquation bzw. Richtigkeit der objektivierenden Setzung; Sein (Wahrhaft-Sein) nach 1. und 3. als Identität des in der Adäquation zugleich gemeinten und gegebenen Gegenstandes. Analog verhält es sich mit den Begriffen der Absurdität (Erlebnis des völligen Widerstreits), der Falschheit und des Nichtseins.

Aus diesen Bestimmungen der §§ 38—39 der VI. Untersuchung geht so klar wie nur möglich das Prinzip der phänomenologischen Zugänglichkeit und der durch diese Zugänglichkeit allererst konstituierten „wahrhaft seienden“ Gegenstände hervor. Kein Gegenstand „ist wahrhaft“, der nicht, *idealerweise* wenigstens, „adäquat in der Evidenz in der Weise des Gemeinten“ gegeben, als eine Intention „wahr machender“ erlebt werden könnte. Und ein Gegenstand, der so nicht „wahrhaft sein“ kann, ist überhaupt nicht. —

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf den 2. Abschnitt der VI. Untersuchung zu werfen, der die „kategoriale Anschauung“, wozu auch die „Wesensschau“ der Spezies (II. Untersuchung) gehört, in die Phänomenologie eingeführt hat.

Sollen alle Wahrheiten, auch die auf grammatische, mathematische und ähnliche Gegenstände bezüglichen, in Evidenz durch adäquat erfüllende Anschauung gegeben sein, so muß der Begriff der Anschauung über die sinnliche Sphäre hinaus ausgedehnt werden. „Wie sollen wir

denn ... das Korrelat einer nicht-sinnlichen ... Subjektvorstellung bezeichnen, wenn uns das Wort Gegenstand; wie sein aktuelles „Gegeben-sein“ ... nennen, wenn uns das Wort Wahrnehmung versagt bliebe?“ So werden ... Inbegriffe, unbestimmte Vielheiten, Anzahlen, Disjunktionen, Prädikate..., Sachverhalte zu „Gegenständen“, die Akte, durch die sie als gegeben erscheinen, zu „Wahrnehmungen“ (II, 615).

Freilich bestehen phänomenologische Unterschiede zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung. Zwar erfaßt jede Wahrnehmung ihren Gegenstand direkt; aber „dieses direkte Erfassen hat einen verschiedenen Sinn und Charakter, je nachdem ... die „direkt“ erfaßte Gegenständlichkeit ein sinnlicher oder ein kategorialer..., ein realer oder idealer Gegenstand ist“. In der Tat „konstituiert sich“ der sinnliche Gegenstand im Wahrnehmungsakte „in schlichter Weise“, worin liegt, daß er sich „nicht in Akten konstituiert, die in anderen, anderweitige Gegenstände zur Erscheinung bringenden Akten fundiert sind.... Sinnliche Gegenstände sind in der Wahrnehmung in einer Aktstufe da.“ Dagegen sind die kategorialen Anschauungsakte fundierte. Beschränken wir uns auf das vielleicht einfachste Beispiel, das Kollektivum u. dgl., so ist klar, daß sich „das, was den Worten und und oder, beides und eins von beiden anschaulich entspricht“, sich nicht „mit Händen greifen läßt... ja auch nicht eigentlich im Bilde darstellen, etwa malen.... Ich kann A malen und kann B malen, kann beide auch im selben Bildraume malen, aber das „beide“, das „A und B“ kann ich nicht malen.“ Hier können wir nur „auf Grund der beiden einzelnen Anschauungsakte den neuen Akt des Konjugierens (Kolligierens) vollziehen und hierdurch das Zusammen der Objekte A und B meinen“. Man darf „die schlichten Wahrnehmungen von sinnlich-einheitlichen Mengen, Reihen, Schwärmen u. dgl.“ nicht mit den „konjunktiven Wahrnehmungen“ verwechseln, in denen „sich allein das Vielheitsbewußtsein selbst und eigentlich konstituiert“.

Dies genüge als Hinweis auf diese an sich wichtigen Analysen, mit denen die eigentlichen „Logischen Untersuchungen“ abschließen.

4.

In den Jahren 1902—12 hat Husserl außer dem „Logos“-Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ nichts Wesentliches veröffentlicht. Indessen genügt dieser Artikel, um den Stand seiner Forschungen scharf zu beleuchten.

Bemerkenswert ist die Schärfe, ja Schroffheit, mit der das Ideal der „exakten“ Philosophie gleich zu Beginn formuliert wird.... „Die Philosophie, ihrem historischen Absehen nach die höchste und strengste aller Wissenschaften, ... vermag sich nicht zu wirklicher Wissenschaft

zu gestalten. Die berufene Lehrmeisterin am ewigen Werke der Humanität vermag überhaupt nicht zu lehren: in objektiv gültiger Weise zu lehren. Kant liebte es zu sagen, man könne nicht Philosophie, nur Philosophieren lernen. Was ist das anderes als ein Eingeständnis der Unwissenschaftlichkeit der Philosophie?¹ ... Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen, und ich nehme dabei als Maßstab ein wenn auch kleines Stück eines objektiv begründeten theoretischen Lehrinhalts.“² Selbst die „vielbewunderten exakten Wissenschaften“ haben Mängel, aber in ihnen ist ein „Lehrgehalt vorhanden, immerfort wachsend und sich neu verzweigend“. „An der objektiven Wahrheit bzw. objektiv begründeten Wahrscheinlichkeit der wunderbaren Theorien der Mathematik und Naturwissenschaft wird kein Vernünftiger zweifeln.“ Eine derartige Objektivität kann in der Philosophie nicht durch eine „bloß widerlegende Kritik aus den Konsequenzen“ erreicht werden, sondern nur durch eine „positive Kritik an den Grundlagen und Methoden“. Es zeigt sich, daß einer solchen Kritik gerade die in neuester Zeit als exakte philosophische Grundwissenschaft ausgegebene experimentelle Psychologie nicht gewachsen ist. So wendet sich der erste Teil des Husserlschen Aufsatzes gegen die „Naturalisierung des Bewußtseins“ und die „Naturalisierung der Ideen“. Die wahre philosophische Grundwissenschaft ist nicht die „Naturwissenschaft“, sondern die „Phänomenologie des Bewußtseins“. Im Verlauf dieser Erörterungen, denen wir hier nicht im einzelnen nachgehen können, entwickelt sich immer deutlicher der Gedanke der phänomenologischen Reduktion, der eigentümlichen Voraussetzungslosigkeit und trotzdem Konkretheit der Phänomenologie — ein Gedanke, der dann in den „Ideen“ von 1913 in systematisch strenger Weise dargestellt wird.

Zu erwähnen ist noch die kurze Polemik gegen die ‚Weltanschauungsphilosophie‘ und den ‚Historizismus‘ am Schlusse des Aufsatzes, die die Opposition Diltheys, der den 2. Band der „Logischen Untersuchungen“ so begeistert begrüßt hatte, hervorriefen. Auch hierin zeigt sich das eigentümliche Exaktheitsideal Husserls. Die Geisteswissenschaften sind empirische, nicht Wesenswissenschaften, sie beschreiben die „morphologische Struktur“, die Typik der geschichtlichen Gestaltungen von Kunst, Religion, Sitte, Wissenschaft, Philosophie, „Weltanschauung“. Die Vielheit und Verschiedenheit der so heraus tretenden Typen führen leicht zu einem skeptischen Relativismus. Indessen sind die Geisteswissenschaften, als empirische, weder imstande,

¹ Von mir gesperrt.

² Logos, Bd. I (1910—11); S. 290.

die Berechtigung dieser Skepsis zu beweisen noch sie zu widerlegen. Die Frage der Gültigkeit ist eine ideale; sie kann nur durch eine Wissenschaftsuntersuchung, niemals durch Erforschung des Historisch-Tatsächlichen entschieden werden. Dies verkennt der „Historizist“; dies ist sein grundlegender Irrtum. Charakteristisch ist, daß Husserl hier die Philosophie den positiven Wissenschaften bezüglich des Wahrheitsbegriffes völlig gleichstellt. „Wir können die gelungene Lösung eines wissenschaftlichen Problems als eine große Leistung einschätzen, das heute einer Problemklasse angehört, die ein Gymnasiast leicht bewältigen könnte. Und Analoges gilt auf allen Gebieten“ (S. 327). Also auch auf dem der Philosophie. „Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie. . . Auch die exakten Wissenschaften hatten ihre langen Perioden des Tiefsinns, und so wie sie in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich — das wage ich zu hoffen — die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit hindurchbringen,“ (S. 339). — „Gewiß bedürfen auch wir der Geschichte. Nicht in der Weise der Historiker freilich. . . Zu Philosophen werden wir nicht durch Philosophieren, . . . sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen“ (340). — „Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder von Paracelsus herstamme.“

Dies bedeutet eine prinzipielle Uninteressiertheit an allem rein historischen Werden. Erst später hat Husserl die Genesis als solche phänomenologisch zu fassen gesucht: der „statischen Konstitution“ entspricht die „apriorisch-genetische“, im intentional Implizierten liegt seine „sedimentierte Geschichte“. ¹

5.

Die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ ² sind bis heute das umfassendste philosophische Werk Husserls geblieben — nicht in äußerlicher Hinsicht mit ihrem relativ bescheidenen Umfang, sondern in der Weite der Problemstellung und der Tiefe der philosophischen Grundlegung. Sie enthalten nun endlich die systematische Darstellung der schon oft berührten Grundmethode der Phänomenologie, der „phänomenologischen Reduktion“. Husserl geht dabei aus von zwei sich kreuzenden Grundunterscheidungen, nämlich den Disjunktionen „Tatsache (Factum) — Wesen (Eidos)“ und „Reales — Irruales“. Die „reine oder

¹ Vgl. „Formale und transzendente Logik“ (1929), S. 221.

² Erschienen 1913 als die erste Abhandlung des neubegründeten „Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (Bd. I, 1).

transzendente Phänomenologie“ befaßt sich weder mit Tatsachen noch mit Realem, anders ausgedrückt: sie „reduziert“ die realen Tatsachen, die uns in der „natürlichen Einstellung“ entgegen treten in zweierlei Hinsicht: erstens „eidetisch“ und zweitens „transzendental“, d. h. sie macht sie einmal zu „Eide“ und dann zu „transzendentalen Phänomenen“ im „reinen Bewußtsein“.

Man muß sich darüber von vornherein im klaren sein, daß diese beiden „Richtungen“ oder „Hinsichten“ der phänomenologischen Reduktion sich wie zwei unabhängige Komponenten verhalten, die in beliebiger Reihenfolge komponiert, dieselbe Resultante ergeben, aber, je nach der Reihenfolge dieser Komposition, auf zwei verschiedenen Wegen und mit verschiedenen, als solche und auch überhaupt wichtigen Zwischenstationen. Man kann sich diese Verhältnisse am besten an der Hand einer zu zeichnenden Figur klar machen: Von der natürlichen Einstellung N aus kann man entweder in „vertikaler“ Richtung zur eidetischen Einstellung E (oder korrelativ: von dem „natürlichen Gegenstand“ d. i. der „realen Tatsache“ N zu dem „Eidos“ E) übergehen und dann von E aus in „horizontaler“ Richtung zur vollen oder „reinen“ phänomenologischen Einstellung Φ (bzw. dem reinen, transzendentalen Phänomen Φ). Oder man kann auch zuerst in „horizontaler“ Richtung von N aus nach T, der transzendental-faktischen („metaphysischen“) Einstellung T (bzw. dem „transzendentalen Phänomen als singulärem Faktum“) fortschreiten und von da in „vertikaler“ zu Φ . Es bedeuten also die vertikalen Wege die „eidetische“, die horizontalen die „transzendente“ Komponente der Reduktion. Wichtig sind die beiden auf den beiden verschiedenen Wegen NE Φ und NT Φ durchschrittenen Zwischenphasen E und T, das reine „transzendente“ Eidos E und das „transzendente“ Faktum T. („Transzendente“ heißt hier „noch nicht transzendental reduziert“). Das transzendente Eidos bildet den Gegenstand der „Ontologie“¹, die wieder in einen formalen und einen materialen Teil zerfällt, von denen der letztere wieder eine Menge einzelner „Regionen“ umfaßt, die durch die „obersten Gattungen“ bestimmt sind.² Die philosophische Wissenschaft vom transzendentalen Faktum dagegen kulminiert in der Metaphysik, die also von der „Ontologie“ scharf zu trennen ist.³

Über die Ontologie brauchen wir nicht ausführlich zu sprechen. Der 1. Abschnitt der „Ideen“ bringt im Grunde gegenüber den „Logischen

¹ Es stimmt dieser Wortgebrauch Husserls weder genau mit der Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts überein, obwohl hier Berührungspunkte vorhanden sind, noch entspricht er der Terminologie Heideggers.

² Vgl. den I. Abschnitt der „Ideen“, „Wesen und Wesenserkenntnis“.

³ Auf diese Metaphysik finden sich in den „Ideen“ nur wenigen Hinweise (S. 5, 96 f., 110 f., 119 Anm.), die hier nicht weiter verfolgt werden können.

Untersuchungen“ nichts wesentlich Neues, vieles allerdings in geklärt und systematischer Form.

Die den „Ideen“ eigentümliche Erörterung beginnt erst mit der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ des 2. Abschnitts, mit der die „transzendente Reduktion“ in den Vordergrund tritt. Zunächst wird die „Welt in der natürlichen Einstellung“ beschrieben, die samt ihren „Horizonten“ der Ferne und Unbestimmtheit uns umgibt. Die Spontaneität des „*cogito*“ bezieht sich auf sie und setzt ihr „ideale Umwelten“ (wie etwa die der Arithmetik) zur Seite. Diese natürliche Welt ist ferner eine „intersubjektive“, in der sich „Andere“ neben mir befinden. Die Quintessenz dieser „Beschreibung vor aller Theorie“ ist die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“: „Die Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hie und da ‚anders‘ als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln ‚Schein‘, ‚Halluzination‘ u. dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die — im Sinne der Generalthesis — immer daseiende Welt ist.“ („Ideen“ S. 53.) Die transzendente Reduktion besteht nur in einer „radikalen Änderung“ dieser natürlichen Einstellung. Die soeben gekennzeichnete „Generalthesis“ besteht zwar „nicht in einem einzelnen Urteils-Akte, in einem artikulierten Urteil über Existenz“. Aber auch diese „potentielle und nicht ausdrückliche“ Daseins-thesis kann „ausgeschaltet“ oder „eingeklammert“, d. h. sie kann in eigentümlicher Weise, ohne daß ihr Inhalt davon berührt würde, „außer Kraft gesetzt“ werden. Was mit dieser „ἐποχή“ (Urteilsenthaltung) gemeint ist, erhellt aus dem Vergleich mit dem bekannten cartesischen „Zweifelsversuch“. Selbst der „Versuch, irgend ein als vorhanden Bewußtes zu bezweifeln“, „bedingt notwendig eine gewisse Aufhebung der (Daseins-)thesis“. Denn selbst ein solcher Versuch gehört nicht in den Bereich unserer freien Willkür. „Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, . . . aber trotzdem erfährt sie (die Thesis) eine Modifikation: während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion‘, wir ‚schalten sie aus‘, wir ‚klammern sie ein‘. Sie ist noch weiter da, wie das Eingeklammerte in der Klammer. . . . Die Thesis ist Erlebnis, wir machen aber von ihr ‚keinen Gebrauch‘. . . . Im Zweifelsversuch . . . vollzieht sich die ‚Ausschaltung‘ in und mit einer Modifikation der Antithesis, nämlich mit der ‚Ansetzung‘ des Nichtseins. . . . Davon sehen wir hier ab, uns interessiert nicht jede analytische Komponente des Zweifelsversuchs . . . Wir greifen nur das Phänomen der ‚Einklammerung‘ oder ‚Ausschaltung‘ heraus. . . . In Beziehung auf jede These können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche ἐποχή üben, eine gewisse Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütterten und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Überzeugung von der Wahrheit verträgt.“ (l. c.

S. 54—55.) „Tue ich so . . . dann negiere ich diese „Welt“ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ ἐποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt“ (S. 56). Damit werden alle Wirklichkeitswissenschaften (und auch die von den „transzendenten“ reinen Möglichkeiten) „ausgeschaltet“, — aber keineswegs ihre Ergebnisse bezweifelt, denn das steht ja — wie wir sehen — gar nicht in meiner Willkür. Die „phänomenologische“ ἐποχή ist auch nicht „positivistisch“ gemeint, sie wendet sich nicht gegen die „Metaphysik“ u. dgl. Sie ist vielmehr — nach einer öfters geäußerten Bemerkung Husserls selbst — zu vergleichen jener freiwilligen Urteilsenthaltung seitens der Partner einer wissenschaftlichen Diskussion, die die Vorbedingung ihrer Möglichkeit darstellt: beide Gegner müssen die Entscheidung ja zu Beginn dahingestellt sein lassen, dürfen von ihrer noch so fest gegründeten Überzeugung keinen Gebrauch machen — obgleich sie sich doch ihrer keinen Augenblick lang entschlagen können —: denn Alles muß dem Gang der Argumentation anheimgegeben werden.

Welches ist nun die mögliche Leistung dieser ἐποχή? „Was kann denn übrigbleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem *cogitare*, ausgeschaltet ist?“ (S. 57). Das sog. „Residuum“ der Reduktion umfaßt eine neue Seinsregion, die des Wesens des „reinen“ Bewußtseins überhaupt. Darin liegt „die Einsicht, daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird“ (S. 59). Erst die ἐποχή macht diese Region zugänglich.

Die wichtigste Struktur des reinen Bewußtseins ist die Intentionalität: Bewußtsein ist — von gewissen Ausnahmen abgesehen — „Bewußtsein von etwas“. Es handelt sich hier nicht um eine Verknüpfung zwischen einem psychologischen Vorkommnis und einem realen Gegenstand, nicht um ein „Erlebnissfaktum in der Welt“, sondern um „das reine und in der Ideation als pure Idee erfaßte Wesen“ des Bewußtseins. Allerdings hat „nicht jedes reelle Moment in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses selbst den Grundcharakter der Intentionalität“, z. B. nicht die Empfindungsdaten. Aber dies ist im letzten Grunde bedingt durch eine Beschränkung der Analyse auf eine gewisse „konstitutive Stufe“. Das ursprüngliche Zeitbewußtsein wird nämlich in den „Ideen“ eben nur berührt, aber nicht analysiert (§§ 81 bis 83). In diesem Zeitbewußtsein selbst ist jedes reelle Bestandteilstück ursprünglich intentional. Die Empfindungsdaten, die der Psychologie und auch der phänomenologischen Analyse auf der Stufe der Ideen letzte Elemente zu sein scheinen, erweisen sich als im ursprünglichen Zeitbewußtsein konstituiert, durch die sog. „passive“ Synthesis der

Identifizierung einer Mannigfaltigkeit von noch weiter zurückliegenden intentionalen Ur-Phänomenen, den „Ur-Impressionen“, den „Retentionen“ und „Protentionen“.¹

Es erhebt sich nun die Frage, ob durch die Reduktion das „reine Ich“ ausgeschaltet wird. Nach anfänglichem Schwanken (in der 1. Aufl. der „Logischen Untersuchungen“, II, 1 S. 340f.) hat Husserl dies verneint (§ 57 der „Ideen“). Zwar verfällt der Mensch in der Welt als Naturwesen und als „Person“ der Ausschaltung. Nach der Reduktion bleibt nichts übrig als der „Strom“ der „reinen“ Erlebnisse, die, wie wir wissen, vorwiegend — und im letzten Grunde sogar ausnahmslos — intentionale sind. Finden wir als zu ihm gehörig das reine Ich vor? Niemals als Erlebnis im Bewußtseinsstrom. Denn als Erlebnisstück erstünde und verschwände es mit dem Erlebnis selbst. Aber in Wirklichkeit „gehört es zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis, sein ‚Blick‘ geht ‚durch‘ jedes aktuelle *cogito* auf das Gegenständliche. Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem *cogito* wechselnder, . . . , das Ich aber ist ein Identisches“ (S. 109). Kein Erlebnis ist notwendig dauernd; das reine Ich ist ein prinzipiell Notwendiges, nach Kant muß es alle Vorstellungen begleiten können. Damit stellt das reine Ich „eine eigenartige — nicht konstituierte — Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz (des Erlebnisstroms) dar“ (S. 110), die einer Ausschaltung nicht unterzogen werden kann. Wohlverstanden betrifft dies nur das reine Ich; jeder konkret-persönliche *habitus*, alle sog. „Habitualität“, unterliegt der Einklammerung.

Ausgeschaltet wird weiter die „Transzendenz Gottes“, die sich in der Teleologie des Bewußtseinsstroms äußert, die zur natürlichen Welt und zur Kulturwelt auf konstitutivem Wege führt. Denn diese Teleologie ist ein Faktum; schon die „Rationalität der Natur“ ist ein wesensgesetzlich nicht notwendiges Faktum. Dieses ist vielleicht der Welt, jedenfalls aber dem absoluten Bewußtsein transzendent und daher auszuschalten (§ 58).

Ausgeschaltet wird endlich auch — die reine Logik selbst! Dies scheint unmöglich, da doch die formale Logik jede wissenschaftliche Betätigung, also auch die des Phänomenologen selbst beherrscht. Aber unter der Voraussetzung, daß „sich die reine Bewußtseinsforschung der Phänomenologie keine anderen Aufgaben stellt und zu stellen hat als solche deskriptiver Analyse“, ist die Logik entbehrlich. Denn, „wo Begriffs- und Urteilsbildung nicht konstruierend verfährt, wo keine Systeme mittelbarer Deduktion gebaut werden, kann die Formenlehre deduktiver Systeme überhaupt . . . nicht als Instrument materialer Forschung fungieren“ (S. 113).

¹ Vgl. darüber die bereits aus dem Jahre 1910 stammenden „Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, Jahrb. f. Philos. u. phän. Forsch. Bd. IX (1928).

So steht also — wir verzichten auf weitere Einzelheiten — „der Thesis der Welt, die eine ‚zufällige‘ ist“ gegenüber „die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine ‚notwendige‘, schlechthin zweifellose ist“. „Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein“ (S. 86). „Das Sein des Bewußtseins würde durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt“ (S. 91). „Kein reales Sein . . . ist für das Sein des Bewußtseins notwendig. Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla, re indiget ad existendum*.“

„Andererseits ist die Welt der transzendenten „res“ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen“ (S. 92). Es besteht zwar die „logische Möglichkeit“ aber zugleich gilt der „sachliche Widersinn einer Welt außerhalb unserer Welt“ (§ 48, S. 90). Zwar ist die reine „hypothetische Annahme eines Realen außerhalb dieser Welt“ ohne formalen Widerspruch, also „logisch möglich“. Aber die „Wesensbedingungen der Geltung“ einer solchen Annahme, die „durch ihren Sinn geforderte Art ihrer Ausweisung“ (man denke an den Wahrheitsbegriff der VI. Logischen Untersuchung¹) bedingt, daß das in ihr gesetzte Transzendente „notwendig erfahrbar sein müsse und nicht bloß für ein durch eine leere logische Möglichkeit erdachtes, sondern für irgendein aktuelles Ich, als ausweisbare Einheit seiner Erfahrungszusammenhänge“². Und zwar muß, „was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein“. Wenn auch nicht faktisch, so bestehen prinzipiell „Wesensmöglichkeiten der Herstellung eines Einverständnisses“ (Einfühlung) bis zu den „in fernsten Sternenwelten vielleicht lebenden Geistern“.

Damit ist der idealistische „Standpunkt“ Husserls fixiert, nicht als eine erkenntnistheoretische These, sondern gewonnen aus der Analyse des Sinnes jeder transzendenten Setzung überhaupt. Geschichtlich setzt damit Husserl die große „idealistische“ Linie von Leibniz und Kant und — trotz der persönlichen Abneigung gegen die romantische Philosophie³ — auch des deutschen Idealismus fort, nicht etwa die „psychologische“ Philosophie Berkeleys.

¹ Vgl. oben S. 135 f.

² Man denke an den Begriff der „*observabilité*“ im Gegensatz zu dem der „*observation*“, den Leibniz an einer berühmten Stelle (§ 52) seines 5. Schreibens an Clarke verwendet. (Leibniz, ausgew. Werke ed. Cassirer-Buchenaui, S. 188 (Z. 21—24) = Ausgew. philos. Schriften ed. Schmalenbach II, S. 169—170).

³ Vgl. „Philosophie als strenge Wissenschaft“, Logos Bd. I, S. 292: „Ein solcher vollbewußter Wille zur strengen Wissenschaft beherrscht die sokratisch-platonische Umwandlung der Philosophie und ebenso zu Beginn der Neuzeit die wissenschaftliche Reaktion gegen die Scholastik, insbesondere die Cartesianische Umwendung. Ihr Impuls geht über auf die großen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, er erneuert sich mit

Es ist nun außerordentlich charakteristisch für Husserl, daß er bei der allgemeinen Kennzeichnung des Idealismus und der damit gesetzten Konstitution der Gegenstände „im reinen Bewußtsein“ nicht stehen bleibt, sondern die Struktur und den Gang dieser Konstitution im Konkreten aufzuzeigen sich im umfassendsten Reichen von sorgfältigsten Forschungen fortgesetzt bemüht hat. Der allergrößte Teil dieser Arbeiten ist heute noch unveröffentlicht. Die „Ideen“ selbst enthalten sehr kondensierte und in dieser Kondensation oft nicht leicht verständliche Übersichten über gewisse wichtige Teilgebiete.

Dies entzieht sich alles der Darstellung an dieser Stelle. Nur wenig Allgemeines kann dazu hier gesagt werden:

Das Verhältnis der „transzendenten“ Dinge zu den immanenten „reellen Bestandstücken“ des Bewußtseinsstroms (reell ist von ‚real‘ streng zu scheiden!) ist bestimmt als das einer Einheit zu einer Mannigfaltigkeit. „In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem ‚allseitigen‘, kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmanigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten abschatten“ (S. 74, 75). Dies ist paradigmatisch für jede „Synthesis der Identifikation“, in der transzendente Gegenständlichkeit sich konstituiert. Jedem „wahrhaft seienden“ Gegenstand entspricht darüber hinaus „die Idee eines möglichen Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfassbar ist“. Darin liegt zugleich die Idee der Vernunft, die in der adäquaten Erfassung den wahrhaft seienden Gegenstand „vernünftig setzt“. Diese Erfassung ist kein einfacher Akt, vielmehr schreibt jede Gegenstandskategorie eine „einsichtige generelle Regel“ vor, „wie ein ihr unterstehender Gegenstand nach Sinn und Gegebenheitsweise zu . . . adäquater, originärer Gegebenheit zu bringen wäre“ (S. 297). Es handelt sich hier um die Konstitution des Gegenstands, um „ideale Möglichkeiten der Grenzenlosigkeit im Fortgange einstimmiger Anschauungen“, worin sich seine Transzendenz ausdrückt. So wird eine bestimmte Gegenstandsregion, etwa die Region „Ding“, als „transzendentaler Leitfaden“ dienen können. Die regionale Idee des Dings etwa

radikalster Gewalt in der Vernunftkritik eines Kant und beherrscht noch das Philosophieren Fichtes. . . Erst in der romantischen Philosophie tritt eine Wandlung ein. Wiewohl auch Hegel auf der absoluten Gültigkeit seiner Methode und Lehre besteht, so fehlt seinem System die philosophische Wissenschaftlichkeit allzuerst ermöglichende Vernunftkritik. In Zusammenhang damit aber steht es, daß diese Philosophie, wie die romantische Philosophie überhaupt, in der Folgezeit im Sinne sei es einer Schwächung oder einer Verfälschung des Triebes zur Konstitution strenger philosophischer Wissenschaft gewirkt hat.“

schreibt „ganz bestimmte, bestimmt geordnete, *in infinitum* fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommen fest abgeschlossene Erscheinungsreihen vor, eine bestimmte innere Organisation ihrer Verläufe, die wesensmäßig und erforschbar zusammenhängt mit den Partialideen, die in der regionalen Dingidee als ihre Komponenten allgemein gezeichnet sind“ (S. 314 f.). (So etwa wie ‚*res extensa*‘ als Partialidee der ‚*res materialis*‘.) Vieles, was dem phänomenologisch Naiven bloßes Faktum erscheint, erweist sich so als Wesensnotwendigkeit, so beim Problem des „Ursprungs der Raumvorstellung“, das durchaus kein empirisch-psychologisches ist.

Indessen dies ist ein Spezialfall: in Wirklichkeit ist das Problem der Konstitution schlechthin universal. Jeder Gegenstandstypus, Typus von Wirklichkeit, „führt eine eigene konstitutive Phänomenologie und damit eine neue konkrete Vernunftlehre mit sich“ (S. 319). Außer den konkreten Regionen hat die formale Region ihre eigene Konstitution und außer allem Bereich bloßer „Vorstellung“ taucht dasselbe universale Konstitutionsproblem in der Sphäre des Gemüts und des Wollens auf.

Die Schlußparagrafen der „Ideen“ kennzeichnen die Problematik in großen Zügen, zeigen an Beispielen ihre Schichten und Gliederungen auf — freilich bleibt alles nur Andeutung, eine zarte, wenn auch nicht vage Umreißung ungeheurer Aufgaben.

Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Ideen unvollständig sind, nur in ihrem ersten Buch veröffentlicht. Das zweite enthält (im handschriftlichen Entwurf, den Husserl seinem engeren Kreise zugänglich machte) den Entwurf einer Analyse der „Intersubjektivität“, der „Einfühlung“ — von da aus fortgehend zu dem Problem der Person, der Sozialität und anderem. Die in dem veröffentlichten Teil der „Ideen“ vorherrschende Orientierung am „materiellen Ding“, an den Unterschichten der Konstitution der unbelebten Natur ist also zum großen Teil durch den zufälligen Ausschnitt, den das Veröffentlichte darstellt, bestimmt.

6.

Damit ist die Darstellung bis zu dem Punkte geführt, der den Zugang zur heutigen Philosophie Husserls eröffnet. Über diese noch zum Schluß wenige Worte:¹ Sie ist in ihrer Grundhaltung nicht von der der „Ideen“ verschieden, aber sie führt das dort Angedeutete radikaler und umfassender durch. Von drei Seiten aus sieht Husserl jetzt einen prinzipiellen Zugangsweg zur Phänomenologie:

¹ Einzige Veröffentlichung bis jetzt: „Transzendente und formale Logik“ (Halle 1929, Jahrbuch f. Philos. u. phän. F. Bd. X). — Demnächst wird erscheinen „Cartesianische Meditationen“ (zunächst in französ. Übersetzung).

I. Die Begründung von der konstitutiv-transzendentalen Logik aus.

Die positiven Wissenschaften besitzen zwar nicht mehr die „Naivität des Alltagsmenschen“, aber doch noch eine „Naivität höherer Stufe“, indem sie darauf verzichten, ihre Methode „aus reinen Prinzipien, unter Rekurs auf die reine Idee, nach letzten apriorischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu rechtfertigen“. „Genügt uns aber nicht die Freudigkeit der Schöpfung einer theoretischen Technik, . . . können wir echtes Menschentum und Leben in radikaler Selbstverantwortung nicht trennen und somit auch wissenschaftliche Selbstverantwortung nicht trennen von dem Ganzen der Verantwortung des Menschenlebens überhaupt — so müssen wir . . . die letzten Möglichkeiten und Notwendigkeiten suchen, von denen aus wir zu den Wirklichkeiten urteilend, wertend, handelnd Stellung nehmen können“ (Transc. Log., S. 4—5). Es bedarf also der Besinnung der Wissenschaft und der Logik als allgemeinsten Wissenschaftstheorie auf sich selbst; Besinnung, die „nichts anderes besagt als Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes ‚selbst‘, . . . radikal verstandener Sinnesauslegung“. Somit geht es um die „intentionale Explikation des eigentlichen Sinnes der formalen (wie der allgemeinen) Logik“. Die theoretischen „Gebilde“, die die logische klassische Tradition ebenso wie die Mathematik als *mathesis universalis* uns überliefert hat, müssen ‚zurückversetzt‘ werden „in die lebendige Intention der Logiker“. „Die in jedem wirklichen Nachverstehen sich verlebendigende Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill“ (S. 9). Dies darf nicht ausgelegt werden als eine unzulässige Subjektivierung der Logik, das „Gespenst des Psychologismus“ muß gebannt werden. Es handelt sich nicht um „Probleme der natürlichen Subjektivität“, sondern um solche der „transzendentalen Subjektivität im Sinne der transzendentalen Phänomenologie“. So „eröffnet sich die Einsicht, daß eine wirklich philosophische Logik . . . ausschließlich im Zusammenhang einer transzendentalen Phänomenologie erwachsen kann“. „Die historische Logik in ihrer naiven Positivität . . . erweist sich als eine Art philosophischer Kinderei“ (S. 12) — ein Ausspruch, den sich diejenigen zu Herzen nehmen sollten, die heute immer noch meinen, daß die eigentlich philosophischen Probleme der Logik (und Mathematik) mittels einer dogmatisch naiven „realistischen“ „Gegenstandstheorie“ formuliert oder gar gelöst werden könnten!

Wie von dieser Fragestellung aus dann die Idee der reinen transzendentalen Logik entwickelt wird, läßt sich in Kürze nicht darstellen.¹

¹ Ferner muß verzichtet werden auf die Darlegung der sehr bemerkenswerten Interpretation der mathematischen Analysis als einer Logik reiner Konsequenz, in der der Wahrheitsbegriff noch keine Rolle spielt, die in dem ersten Abschnitt der neuen Husserlschen Logik enthalten ist.

So viel kann nur gesagt werden, daß es sich zunächst um die Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit dem Psychologismus in der Logik handelt, aber auf einem ganz unvergleichlich höheren Niveau als im I. Band der „Logischen Untersuchungen“. Es wird unter Abweisung alles naiven Psychologisierens gezeigt, und zwar in aller Ausführlichkeit an ganz konkreten und fundamentalen Problemen und Sätzen der formalen Logik (wie dem Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten, dem *modus ponens* und *tollens* u. dgl.), daß die sich hier ergebenden Fragen nur im Rückgang auf die Konstitution der betreffenden logischen Gegenständlichkeiten gelöst werden können. Es wird der fundamentale Begriff der logischen Erfahrung eingeführt, der in seinen wesentlichen Strukturen dem gewöhnlichen „empirischen“ Erfahrungsbegriff parallel geht, vor allem die „Offenheit“, die unendliche Perspektive der Bestimmbarkeit, den „Horizont“ wie dieser besitzt. Damit erweisen sich die üblichen Formulierungen der logischen Prinzipien gebunden an „idealisierende Voraussetzungen“, etwa bezüglich der Entscheidbarkeit aller Urteile. (Satz vom ausgeschlossenen Dritten; hier innerer Zusammenhang mit neueren mathematischen Forschungen!) Endlich erfährt der alte starre und viel zu enge Evidenzbegriff eine tiefgehende Auflockerung und Nuancierung, eine Auflösung in unbegrenzt viele Arten und Stufen mit eigenen Wesensgesetzen. (Von den großen grundlegenden Formen sei nur die neu herausgestellte „Deutlichkeitsevidenz“ im Gegensatz zur „Klarheitsevidenz“ genannt.)

Schließlich mündet die so gefaßte transzendente Logik ein in eine allgemeine „Phänomenologie der Vernunft“, in eine „ihre transzendente Aufklärung selbst normierende ‚letzte‘ Logik“, die mit der „Selbstauslegung der transzendentalen Subjektivität“ endet.

II. Dieses selbe Ziel läßt sich erreichen auf dem Weg der „Cartesianischen Meditation“; ja man muß diesen sogar als den eigentlich zentralen Zugang zur Phänomenologie als solcher auffassen. Im Grunde ist dieser Gedankengang schon in den „Ideen“ als „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ eingeführt worden. Es ist indessen heute aus ihm eine umfassende Problematik erwachsen, besonders infolge der Berücksichtigung der „intersubjektiven“ Reduktionsprobleme.

Obwohl Welterfahrung stets Gemeinschaftserfahrung ist, ist doch das „Ich bin“ der „intentionale Urgrund für meine Welt“, wobei auch die ‚Welt für uns alle‘ als nur in diesem Sinne geltende ‚meine‘ Welt ist.“ „Ob bequem oder unbequem, ob es mir (aus welchen Vorurteilen immer) als ungeheuerlich klingen mag oder nicht, es ist ein Urtatsache, der ich standhalten muß, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf“ — ungeachtet der „Gespenster des Solipsismus“, „Psychologismus“, „Relativismus“. Von dieser „Urtatsache“ aus ist nun die

„Intersubjektivität“ zu verstehen. Es ist eine „geradezu peinliche Rätselfrage, wie sich im Ego noch ein anderes psychophysisches Ich mit einer anderen Seele konstituieren soll, da doch zu ihrem Sinn als anderer die prinzipielle Unmöglichkeit gehört, daß ich die in ihr eigenwesentlichen seelischen Gehalte, ungleich den mir eigenen, in wirklicher Originalität erfahre.“¹ Ferner muß verständlich gemacht werden, daß ich dem anderen Ego streng dieselbe, nicht nur eine analoge Erfahrungswelt zuschreibe. Ja, darüber hinaus, ist es doch so, daß, genau so wie meine Seele auf meine transzendente Subjektivität zurückweist, auch die Seele des „Anderen“ auf ein fremdes transzendentes Ego hindeutet. — Die Verwicklung der Problematik wird hier schon deutlich, obwohl es sich bloß um den ersten Anfang handelt; in ihrem Verfolg zeigt sich, daß man zweierlei fundamentale Arten von Natur und Welt zu unterscheiden hat; zunächst die „an sich erste“ Welt, die „noch nicht intersubjektive Objektivität“, die „in meinem Ego in einem ausgezeichneten Sinne als mir Eigenes konstituiert ist, sofern sie noch nichts Ich-fremdes in sich birgt, d. i. nichts, was durch konstitutive Einbeziehung fremder Iche die Sphäre wirklich direkter, wirklich originaler Erfahrung überschritte“ (l. c. S. 213), — und dann die eigentliche, intersubjektiv konstituierte Gemeinschaftswelt. — Im Durchdenken dieser verwickelten Problematik kann allein der „sozusagen transzendente Schein“ des „transzendentalen Solipsismus“ überwunden werden; — lediglich in der konkreten Auslegung des Sinnes jeder auftauchenden Erfahrungsmöglichkeit — in „erster Ursprünglichkeit aus der Erfahrung selbst“.

III. Die angedeutete radikalste „cartesianische“ Problematik läßt sich nun endlich — und das ist der dritte Zugangsweg zur transzendentalen Phänomenologie — psychologisch wenden. Alle Reduktionen der „cartesianischen“ Betrachtungsweise können auch zunächst als „bloß psychologische“ aufgefaßt werden. Denn alle möglichen Stufen und Arten „egologischer“ und „intersubjektiver“ Erfahrung können ja, wenn man von allen philosophischen, sozusagen „erkenntniskritischen“ Gesichtspunkten absieht, rein deskriptiv als möglicherweise psychologisch vorkommende betrachtet werden. Die Subjekte (seien es einzelne oder kollektive) bleiben in der naiv angesetzten Welt: dies hindert nicht die Heraushebung ihrer subjektiven Weltbilder — ein Verfahren, das in allen historischen und psychologischen Disziplinen (bis hinein in die experimentellen, wo doch auch schließlich der Erlebnisverlauf der Versuchspersonen irgendwie, sei es auch noch so unvollkommen, beschreibbar sein muß — wenn man von extrem „behavioristischen“ Methoden absieht) mehr oder minder bewußt geübt wird. Man kann nun von diesen im Leben, in der Dichtung und in den genannten Wissenschaften so weitgehend angewandten Verfahrensweisen ausgehen, als von etwas Be-

¹ Formale und transzendente Logik S. 209—11.

kanntem und naiv Geübtem, und von da aus rückwärts — vom Gang unserer Betrachtung aus gesehen — zur transzendentalen Methode durch eine „Umwendung“ gelangen, die den prinzipiell philosophischen Wert jener naiven Heraushebungen ins Licht rückt. Eine solche Betrachtung, die von Husserl skizzenhaft in einer Ausarbeitung für die „*Encyclopedia Britannica*“ (Artikel „*Phenomenology*“) entworfen und in Vorträgen in Amsterdam (1927) etwas näher entwickelt wurde, würde zugleich die endgültige Überwindung sowohl des ‚Psychologismus‘ wie auch die Widerlegung der angeblichen Psychologie-Feindschaft der Phänomenologie darstellen.

* *

Damit ist diese Darstellung zu dem freilich bescheidenen Ziele gelangt, das sie sich gesteckt hatte. Es ist mit voller Absicht zweierlei vermieden worden, was sie zweifellos „interessanter“ gestaltet hätte: Einmal jede Auseinandersetzung und jeder Vergleich mit anderen „Richtungen“ zeitgenössischen Philosophierens, auch solchen innerhalb der sogenannten „phänomenologischen Bewegung“. Dann jede subjektive „Beleuchtung“ des Husserlschen Werks, von welchem Gesichtspunkt auch immer. Dagegen ist erstrebt worden, an Hand der Dokumente die Philosophie des Begründers der Phänomenologie zu entwickeln, in der Überzeugung, daß es sich hier einzig und allein um die „Sachen selbst“ handeln könne. Daß das, was hier in Frage steht, keine, wie immer „geistvolle“ oder „tiefsinnige“ Meinung sei, sondern ein für die Dauer gegründetes Werk — *non opinio sed opus*.

ÜBER DAS VERHÄLTNIS DER HUSSERLSCHEN PHÄNOMENOLOGIE ZU DAVID HUME

Von Dr. Friedrich Sauer, Würzburg

Edmund Husserl hat an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit Nachdruck Hume als Vorläufer der Phänomenologie bezeichnet. In den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ bemerkt er (S. 118), Hume hätte „die Domäne der Phänomenologie schon betreten, wenn auch mit geblendeten Augen. . .“, und in seiner Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (Logos 1910/11, S. 316/17) sagt er in bezug auf Hume geradezu: „Hätte ihn sein Sensualismus nicht für die ganze Sphäre der Intentionalität des ‚Bewußtseins von‘ blind gemacht, hätte er sie in Wesensforschung genommen, dann wäre er nicht der große Skeptiker, sondern der Begründer einer wahrhaft ‚positiven‘ Theorie der Vernunft geworden. All die Probleme, die ihn im Treatise so leidenschaftlich bewegen und von Verwirrung zu Verwirrung treiben, Probleme, die er in seiner Einstellung gar nicht angemessen und reinlich formulieren kann, liegen durchaus in dem Herrschaftsbereich der Phänomenologie. . .“ In der Tat bildet die Explikation der in den Gedankengängen Humes implizite steckenden Antizipation modern phänomenologischer Ideen einen, die Betrachtung der Humeschen Philosophie vertiefenden Gesichtspunkt. Aber die Sache hat auch noch eine andere Seite. Diese Husserlschen Bemerkungen bedeuten recht eigentlich objektiv mehr als sie bei Husserl bedeuten wollen: Es ist in der Tat ein und derselbe Typus philosophischen Denkens, dem sowohl die archontischen Prinzipien der Husserlschen Phänomenologie als der Humesche Impressionalismus angehören. Und eben deshalb fallen beide ein und derselben — gewissermaßen typischen — Kritik anheim; einer Kritik, deren Stringenz invariant ist, gegenüber den total veränderten Resultaten, zu denen hin sich die beiden Gedankengänge bewegen. Der polare Gegensatz, in dem das Resultat Humes zu demjenigen Husserls steht, gründet lediglich in einer veränderten Akzentuierung derselben gedanklichen Elemente. Durch die Phänomenologie Edmund Husserls ist historisch klargeworden, daß der Humesche Impressionalismus konsequenterweise zur Begründung einer Metaphysik und nicht zum Skeptizismus führt. „Mit Mitteln David Humes zu Thomas von Aquin“, so hat Paul Hensel diese Sachlage paradox gekennzeichnet.

Die vorliegende Arbeit versucht das Verhältnis Husserls und Hu-

mes unter diesen Blickpunkt zu rücken und hofft so einen bescheidenen Beitrag zur Aufweisung der dieser Situation immanenten Kritik zu liefern.¹

I

1. Als das typische Fundamentalproblem Humes kann die Frage der kritischen Ordnung der Perzeption gelten. Hume gebraucht das Wort „perception“ in der Bedeutung von „Bewußtseinsmoment überhaupt“, und in diese Bedeutung fließen ihm im wesentlichen einerseits der Akt der Perzeption, andererseits das Perzipierte, d. h. der Inhalt der Perzeption, in Eines zusammen. Wir werden auf diese Nichtunterscheidung, die Th. Lipps mit Recht als unheilvoll für Hume bezeichnet,² noch zurückkommen. Hier kann das mit ihr verknüpfte Problem deshalb übergangen werden, weil die Doppelseitigkeit des Einzuteilenden nach Akt und Aktinhalt auch für das Eingeteilte bestehen bleibt. Hume findet das gesuchte Einteilungsprinzip der „perceptions“, in der „force and liveliness, with which they strike upon the mind and make their way into our thought or consciousness“ (Tr. p. 9). Er nennt diejenigen Perzeptionen, „die mit größter Stärke und Lebhaftigkeit auftreten“ (Tr. p. 9), „Impressionen“ („impressions“) und meint offenbar — man vergleiche besonders auch seine Erörterungen zum Begriff des „belief“! — in dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit,

¹ Diese Arbeit will grundsätzlich nicht irgendwelchen didaktischen Ansprüchen genügen. Sie setzt beim Leser die Kenntnis Humes und Husserls voraus. Besonders was die Phänomenologie betrifft, so sei hier gleich bemerkt, daß wir im folgenden nur solche Husserlschen Begriffe erklären wollen, deren Definition im Rahmen dieser Arbeit interessant erscheint; und die Erklärung solcher Begriffe wird erst an der Stelle unseres Gedankenganges erfolgen, wo sie interessant wird. Da, wo die Terminologie Husserls schwankt, wollen wir uns an die Festsetzungen der „Ideen“ halten (vgl. Id. S. 6). Überhaupt sind die Ideen als die zweite der beiden wesentlichen Etappen, in denen der Ideeninhalt der Phänomenologie gegeben ist, für uns grundlegend. Und zwar nicht nur deshalb, weil die Position der „Log. Unters.“ sowohl terminologisch als auch sachlich noch manche Unklarheiten bzw. Ungeklärtheiten enthält — worauf Husserl selber an zahlreichen Stellen der „Ideen“ hingewiesen hat (vgl. Id. S. 11, 79, 117, 195, 227, 264, 266, 274) —, sondern weil die „Ideen“ tatsächlich den phänomenologischen Gedanken eine andere Formulierung geben. Erst in dem Gedankengange der „Ideen“ kommt die typische Verwandtschaft der Phänomenologie zum Humeschen Impressionalismus zum ganz klaren Ausdruck. Geleitet von allgemein logischen Interessen, geht Husserl in den „Log. Unters.“ von den Problemen „Ausdruck und Bedeutung“ aus. Und durch die Frage, „wie das Ausdrücken von Ausgedrücktem zu verstehen sei, wie ausdrückliche Erlebnisse zu nicht ausdrücklichen stehen, und was die letzteren im hinzutretenden Ausdrucke erfahren“ (Id. S. 258), gelangt er zu dem, was er „phänomenologische Wesensforschung“ nennt. Der andere Weg, der nach Husserl möglich ist, um darauf zur Domäne der Phänomenologie zu gelangen, wird in den „Ideen“ begangen. Husserl nennt ihn den Weg „von der Gegenseite her, nämlich von seiten der Erfahrung und der sinnlichen Gegebenheiten“ (Id. S. 258). Für uns ist er der wichtigere.

² In einer Randnote seiner Übersetzung des „Treatise“, auf die wir im folgenden die Seitenangaben unserer Zitate beziehen. Unsere Seitenangaben der Enquiry-Zitate beziehen sich auf die Raoul Richtersche Übersetzung in der „Philos. Bibliothek“ (F. Meiner).

der den Impressionen anhaftet, einen Grad der in den Intensitätstypen der übrigen Bewußtseins-elemente, die er „Ideen“ („ideas“) nennt, ex definitione nicht erreicht wird. Um die quantitative Betonung der Humeschen Formulierung scharf hervorzuheben: Die Stärke- und Lebhaftigkeitskoordinate der Bewußtseins-elemente schlechthin, die mannigfache Werte annehmen kann (vgl. wieder die Theorie des belief, besonders im Treatise, z. B. S. 129), hat ein absolutes Maximum. Die Impressionen sind diejenigen „perceptions“, in denen dieses Maximum erreicht wird; alle übrigen Bewußtseins-elemente heißen „Ideen“ — mit einer Modifikation, auf die wir sofort eingehen werden. Hume nimmt nämlich, an diese Einteilung anschließend, eine erkenntnistheoretische Läuterung des Bewußtseins vor: Wir können die Ideen so in Gattungen ordnen, daß einer bestimmten Gattung alle diejenigen „Ideen“ angehören, die sich lediglich durch die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit, die ihnen eigen sind, unterscheiden. Die Ideen einer solchen Gattung haben ein Gemeinsames, das invariant ist gegenüber der Variation ihrer Stärke- und Lebhaftigkeitskoordinate. Dieses Gemeinsame kann nun entweder auch, mit der Maximalkoordinate der Stärke und Lebhaftigkeit verbunden, reelles Bewußtseins-element sein; in Humes Sprache: es ist eine Impression auffindbar, die das „Urbild“ der ihr zugeordneten Ideenklasse darstellt. — Oder: das Gemeinsame der Ideenklasse kann niemals mit dem Maximum der Stärke und Lebhaftigkeit verbunden, als reelles Bewußtseins-element vorkommen. In dem letzteren Falle ist die Klasse der „Ideen“ erkenntnistheoretisch vollkommen wertlos: „when we entertain any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea. . . , we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived?“ (Enquiry p. 22). Wie aus der eben zitierten Formulierung dieses erkenntnistheoretischen Fundamentalsatzes Humes hervorgeht (und übrigens aus noch vielen anderen Stellen seiner Schriften deutlich zu ersehen ist), will Hume Ideen, denen keine Impression entspricht, als Pseudoideen aufgefaßt und aus der Domäne des für die Erkenntnistheorie maßgebenden Bewußtseins ausgeschieden wissen. Umgekehrt stellt die Gesamtheit der „Impressionen“ nebst der ihnen zugeordneten „wahren Ideen“ das, im Humeschen Sinne, erkenntnistheoretisch geläuterte Bewußtsein dar; in ihm sind alle Perzeptionen des menschlichen Geistes doppelt vorhanden, d. h. sowohl als „Impressionen“ wie als Ideen. Es wäre also nach Hume unbedingt falsch, in den Ideen erkenntnistheoretisch minder qualifizierte Perzeptionen erblicken zu wollen. Vielmehr sagt er im Treatise (S. 44): „Wherever ideas are adequate representations of objects;¹ the relations, contradictions and agreements of ideas are all applicable to the ob-

¹ Konsequenter wäre „impressions“ anstatt „objects“.

jects and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge.“

Die ausgezeichnete Stellung der Impressionen gegenüber allen übrigen Bewußtseinsmomenten gibt uns das Recht, von den Lebhaftigkeits- und Stärkegradunterschieden der Ideen (wir meinen damit, wie auch im folgenden immer, die „wahren Ideen“ im Gegensatz zu den Pseudoideen) zu abstrahieren. Damit fallen alle Elemente einer Ideenklasse in eine sie repräsentierende Idee zusammen. Nehmen wir das Wort „Idee“ in diesem Sinne, so können wir in Husserlscher Sprechweise sagen: Die Impression ist die ihr korrespondierende Idee im Modus absoluter Fülle. Denn in der Tat meint dann die Bezeichnungsweise der Impression, als mit dem Maximum von Stärke und Lebhaftigkeit Perzipiertes, überhaupt eigentlich keinen Grad mehr, sondern die Stärke und Lebhaftigkeit des Erlebaren in dem ihm eindeutig zugeordneten absoluten Erlebnis. Wir können auch sagen: Wenn wir eine Impression erleben, dann und erst dann „leben wir“ ganz „in“ ihrem Inhalt, dann ist uns ihr Inhalt im Modus höchstmöglicher Lebhaftigkeit und Adäquatheit gegenwärtig. Und die einer Vorstellung korrelative Möglichkeit in absoluter Lebhaftigkeit und Adäquatheit vollziehbar zu sein, ist notwendig, aber auch hinreichend für ihre Erkenntnisvermittlung. Damit ist die Humesche kritische Einteilung der Bewußtseinsgegebenheiten ihrer quantitativen Hülle entledigt und ihr durchaus qualitativer Kern freigelegt, der Kern, dessen Gestalt in dem Begriff der „originären Anschauung“ Husserls, sowie in dessen Entgegensetzung von „signitivem“ (d. h. bedeutungsverleihendem) und „intuitivem“ (d. h. den signitiven eigentlich erfüllenden) Akt direkt wiederzuerkennen ist.¹

Der historische Hume würde sich freilich mit unserer Formulierung nicht ganz zufrieden geben. Hume sucht für die oben gekennzeichnete Maximumeigenschaft der „Impressionen“ eine „Begründung“ und glaubt eine solche darin zu finden, daß er die Impressionen mit „unseren Sinnesempfindungen, Affekten und Gefühlserregungen, so wie sie bei ihrem erstmaligen Auftreten in der Seele sich darstellen“ (Tr. S. 10), identifiziert. Zur vollen Klarheit ist er über diese Definition und deren Tragweite freilich niemals gekommen. Das zeigt nicht nur seine Bemerkung, daß für die Betrachtung des „Schlafes, des Fiebers, des Wahnsinns oder anderer sehr heftiger Erregungszustände der Seele“

¹ Die Ausgestaltung, die diese Begriffe in der Husserlschen Aktschichtentheorie erfahren, wird im Verlauf unserer Untersuchung implizite und nur in Hauptmomenten behandelt werden. Eine Explikation derselben ist in ausführlicher Weise in der Schrift von R. Kynast, „Das Problem der Phänomenologie“ (1917), S. 28 ff., gegeben, und es möge uns deshalb gestattet sein, auf diese gründliche und interessante Arbeit zu verweisen.

die sensualistisch genommene Unterscheidung von impressions und ideas ausnahmsartig nicht durchführbar sei; vielmehr ist hier neben den letzten Zeilen des Anhangs zum Treatise, vor allem die eigentümliche Koordinierung, die „idea“ und „impression“ durch den Begriff des „belief“ erfahren, in Rechnung zu ziehen. Daß die Gleichsetzung der Impressionen mit Sinnesempfindungen, Affekten, Gefühlserregungen in der Tat eine ungeheure Verengung des Ausgangsproblems bedeutet, dürfte ohne weiteres klar sein. Hier kommt einerseits die für Hume ebenso charakteristische, wie für seine Philosophie verhängnisvolle Neigung, einem ursprünglich erkenntnistheoretischen Problem eine genetische Fragestellung zu substituieren und andererseits die sensualistische Gebundenheit seines Denkens zur Auswirkung. Man kann wohl sagen, daß Hume in erster Linie hierdurch in seiner Untersuchung von „Verwirrung zu Verwirrung“ getrieben wird. Dennoch blitzt der, der logisch ersten Fassung des Einteilungsprinzips der „perceptions“ korrelative Begriff der Impression, den wir oben herauszuarbeiten versucht haben — wir wollen ihn im folgenden den „erweiterten Begriff der Humeschen Impression“ nennen — im Verlaufe des Humeschen Gedankenganges immer wieder auf.¹ Das ist auch der Grund, daß, obwohl gleich zu Anfang die Wege Humes und Husserls direkt auseinandergehen, trotz alledem der gedankliche Charakter in beiden Fällen derselbe bleibt. Denn die Phänomenologie erfaßt die ganze Weite der ersten Fassung der Humeschen Einteilung und ihres Erkenntniskriteriums in ihrem Begriff der originären Anschauung (originäre Erfahrung).

2. Dieser letzte Begriff schließt gewissermaßen auch die sensualistische Humesche „impression“ in sich ein. „Ein Reales originär gegeben haben, es schlicht anschauend gewahren und wahrnehmen, ist einerlei. Originäre Erfahrung haben wir von den physischen Dingen in der ‚äußeren Wahrnehmung‘, aber nicht mehr in der Erinnerung oder vorblickenden Erwartung; originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unseren Bewußtseinszuständen in der sogenannten inneren oder Selbstwahrnehmung. . .“ (Id. S. 8). Indessen umspannt der Begriff der originären Gegebenheit viel mehr: Immer dann, wenn ich eine Impression — in des Wortes erweiterter Bedeutung — erlebe, wenn ich „in ihr lebe“, wie Husserl sich ausdrückt, dann ist mir etwas „originär gegeben“, dann habe ich von diesem Etwas eine „originäre Anschauung“. Deshalb fällt unter den Begriff der originären Anschau-

¹ Davon später! Hier sei nur bemerkt, daß wir aus diesen Tatsachen das Recht ableiten, den allgemeinen Begriff der Impression als dem Humeschen Denken adäquat so zu fassen, wie wir ihn gefaßt haben. Die durch den Sensualismus verschütteten Humeschen Gedankengänge sind eben viel weitertragend, als es ihrem Schöpfer selbst zum Bewußtsein gekommen ist und historisch kommen konnte.

ung auch die Evidenz als Bewußtseinscharakter der Wahrheit; überhaupt jede „Erschauung im prägnanten Sinne“, die „nicht bloß eine vielleicht vage Vergegenwärtigung ist“ (Id. S. 11). Das Husserlsche Prinzip „aller Prinzipien“, das dem erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz Humes entspricht, lautet: „Jede originär gebende Anschauung ist eine Rechtsquelle der Erkenntnis, und alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, ist einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt“ (Id. S. 43/44).

Das Husserlsche Universalkriterium der Evidenz verlangt für sein „es ist so“, für dieses feste, absolute Überzeugtsein eine — überzeitliche¹ — Setzung dessen, „was so ist“. In der Tat ist der Begriff des „Wesens“ (Eidos) lediglich als Korrelat der „originären Anschauung“ festgelegt.² Ob, in der von Husserl behaupteten Allgemeinheit, dieser Korrelatur³ eine überpsychologische Tatsächlichkeit entspricht — diese Frage, die die Forderung eines Nachweises involviert, hat Husserl nicht anders als mit dem Hinweis auf seine eigene Überzeugung beantwortet. Mit anderen Worten: Es bleibt die Möglichkeit offen, daß die bedeutenden Resultate, die Husserl und seine Schüler unstreitig erzielt haben, nur vorgeblich auf dem prinzipiellen Wege der „Wesensschau“ allein gewonnen werden können und daß sie in Wahrheit im Machtbereiche des traditionellen philosophischen Denkens liegen.⁴ Doch hierauf einzugehen liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Wichtig für uns — um zu dem Vorigen zurückzukehren — ist, daß auch im Falle derjenigen Art originärer Anschauung, die der physischen Wirklichkeit entspricht, das „Wesen“ eines Dinges erschaubar sein soll: „Zunächst bezeichnet ‚Wesen‘ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein ‚Was‘ Vorfindliche. Jedes solche ‚Was‘ kann aber in ‚Idee‘ gesetzt werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensanschauung (Ideation) umgewandelt werden — eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist“ (Id. S. 10). Die erste Impression wird dabei also gewissermaßen reflexiv transformiert: aus der physisch-psychischen Sphäre in die Sphäre des Eidetischen — jedoch so, daß der zeitlich punktuelle Charakter der Impression ungeändert bleibt. Es ist ohne weiteres klar, daß allgemein die originäre Anschauung jen-

¹ Siehe Abs. I, 3 dieser Arbeit.

² „So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesenserschauung ein reines Wesen“ (Id. S. 10/11).

³ Wir sagen, zwei Gegenstandsmengen im allgemeinsten Sinne bilden eine Korrelatur, wenn zwischen beiden Mengen eine Zuordnung (Korrelation) besteht. Offenbar ist die Zuordnung von dem ihr Zugeordneten begrifflich zu scheiden. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen.

⁴ Siehe auch Abs. I, 6 und II, 6 dieser Arbeit.

seits des Humeschen Gegensatzes — „idea“ — und „impression“ — (beide Ausdrücke im verengten, faktisch Humeschen Sinne genommen) steht. Die intuitive Wesenserfassung als solche kann prinzipiell sowohl auf die Wahrnehmung als auch etwa auf die Erinnerung Bezug haben. Ja nicht nur in Erfahrungsgegebenheiten kann ein Eidos intuitiv erfaßt werden, sondern auch in Phantasiegegebenheiten (Id. S. 151). Husserl gibt sogar im allgemeinen der freien Phantasie eine „phänomenologische Vorzugsstellung“ gegenüber den Wahrnehmungen und „das sogar in der Phänomenologie der Wahrnehmungen selbst, die der Empfindungsdaten freilich ausgeschlossen“ (Id. S. 130). Dem widerspricht selbstverständlich nicht, daß die Dingwahrnehmungen originäre Erlebnisse gegenüber allen Erinnerungen, Phantasievergegenwärtigungen eines Dinges sind. Versuchen wir noch die originäre Wesensgegebenheit im Hinblick auf ihre Geltung ganz kurz zu charakterisieren. Nach Husserl kann das „Sehen überhaupt“ als „originär“ gebendes Bewußtsein, welcher Art auch immer, wohl seinem Wesen nach „unvollkommen“ sein (Id. S. 37). Aber auch, wenn ein „Gesehenes“ einem anderen „Gesehenen“ widerstreitet — ein z. B. für die sinnliche Erfahrung charakteristischer Sachverhalt —, so ist dennoch jedes für sich Rechtsgrund im eigentlichen Sinne des Wortes. Es liegt eben dann an der einer bestimmten Region korrelativen Wesensgesetzlichkeit, daß das Sehen unvollkommen ist. „Jeder Region und Kategorie prästendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch . . . eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein . . .“ (Id. S. 288). Die originäre Gegebenheit ist nun entweder adäquat oder inadäquat; adäquat ist sie dann, wenn das Erschaute prinzipiell nicht mehr weder bekräftigt noch entkräftigt werden kann; eine inadäquate Gegebenheit ist als solche „wesensmäßig“, „steigerungs- und minderungsfähig.“¹ Wir werden hierauf noch zurückkommen (s. Abs. III, 2).

3. Der Grundcharakter der Impression — das Wort diesmal in seiner erweiterten wie engen Bedeutung genommen — wird durch ihre zeitliche Punktualität gekennzeichnet. Das aktuelle „Jetzt“ ist innerhalb der Kontinuität des Zeitverlaufes Grenzbegriff. Deshalb können wir „in ihm lebend“ ein Zeitunabhängiges erschauen; wir überschauen

¹ Nun bemerkt Husserl aber, daß auch im Falle der prinzipiellen Möglichkeit einer adäquaten Wesenserschauung diese eventuell — z. B. infolge der Jugend der phänomenologischen Wissenschaft — praktisch noch nicht erreicht sein kann. So ergibt sich die Frage: Welches Kriterium hat man, um damit festzustellen, daß eine „Intuition“ absolute „Intuition im Husserlschen Sinne ist und daß praktisch ein Resultat der Phänomenologie Resultat in einem Sinne ist, den eine strenge Wissenschaftlichkeit fordern darf? — Daß diese Frage Berechtigung hat und bei der wesensmäßigen Erhabenheit der Phänomenologie über sie in den systematischen Darstellungen dieser Disziplin unbeantwortet bleibt und bleiben muß, dürfte nicht zu leugnen sein. Daran ändert auch Husserls Verteidigung in der Anm. 2 S. 157 der „Ideen“ nichts. Jedoch hierauf näher einzugehen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

dann das zeitliche Nacheinander gewissermaßen mit einem Blick. So wird plausibel, daß das Husserlsche Eidos, als das (in der originären Anschauung) impressional Erschaute überzeitlichen Charakter hat. Die Wesensschau entkleidet den zeitlosen Gehalt eines individuell anschaulich Gegebenen seines zeitlichen Habitus: ein zeitliches Hintereinander, selbst ein kontinuierliches Hintereinander wird ihr ganz allgemein zu einem zeitlosen Nebeneinander, so daß eine Korrelatur vorliegt,¹ die man mittels einer das schlechthin Materiale begrifflich umspannenden Erweiterung des mathematischen Terminus „konforme Abbildung“ eventuell näher bezeichnen könnte. Denn andererseits darf dieses Nebeneinander nicht etwa in absoluten Gegensatz zu dem Begriff des kontinuierlichen Verlaufes gebracht werden. Das wird deutlich, wenn wir die Wesensregion der sinnlichen Dinggegebenheit ins Auge fassen.² Der inadäquate Charakter dieser originären Gegebenheiten als Manifestation einer „kantischen Idee“, ja eben der Grenzbegriff, den Husserl (wie wir sehen werden, nicht ganz mit Recht) „Idee im Sinne Kants“ nennt, weisen darauf hin, daß in der Wesenssphäre wohl auch von funktional geordneten Kontinuitäten gesprochen werden muß — aber eben nur in dem unzeitlichen Sinne, in dem die Mathematik den Stetigkeitsbegriff bzw. den Begriff des Kontinuums kennt. Dieser letztere ist nach Husserl als bloße „Form“ adäquat erfaßbar und wird nach ihm in der Mathematik erfaßt, während er, inadäquaten Originalitäten anhaftend, diesen umgekehrt gewissermaßen den Charakter der Inadäquatheit verleiht. Wir haben hier, soviel ich sehen kann, einen Sachverhalt vor uns, der geradezu illustrativ ist für das, was Husserl meint, wenn er im 1. Bande der „Logischen Untersuchungen“ die „mathesis universalis“ als „die volle Extension der reinen Logik“ aufgefaßt wissen will, der Logik, die er in den „Ideen“ als die „formale Ontologie“ bezeichnet (Id. S. 22).

Das Husserlsche reine Bewußtsein wird so korrelativ auf Wesensgesetzmäßigkeiten bezogen, die sich in ihm ausdrücken, derartig, daß man von einem überzeitlichen Aspekt des Bewußtseins in der Wesenssphäre sprechen kann, was der Behauptung eines absoluten Geordnetseins desselben in sowohl formaler wie materialer Hinsicht gleichkommt.³ Wenn Galilei die Wirklichkeit als den raumzeitlichen Ausdruck unzeitlicher mathematischer Funktionalzusammenhänge auffassen wollte, so steht Husserl, indem er den Humeschen Begriff der Impression als zeitlichen Grenzbegriff konsequent sich zu eigen macht, ganz nahe bei ihm. Wohl bezeichnet er das individuelle Sein jeder Art „ganz allgemein gesprochen zufällig“ (Id. S. 9). Aber ihm begrenzt sich „der

¹ Siehe Anm. 3, S. 156.

² Siehe Abs. III, 2 dieser Arbeit.

³ Siehe unter vielen anderen Stellen besonders Id. S. 315, 280 usw.

Sinn der Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt“, darin, daß er sie korrelativ bezieht auf eine Notwendigkeit, „die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der Wesensnotwendigkeit . . . hat“ (Id. S. 9). Auch das Problem der Möglichkeit der Anwendbarkeit der Mathematik — die nach Husserl zu den Wesenswissenschaften zählt — auf die Wirklichkeit, erledigt sich in dieser Art.¹

So erhält das Verhältnis des historisch mit Hume in eindeutiger Beziehung stehenden, modernen Empirismus zur Mathematik, der dieser nicht zuletzt sein Großwerden verdankt, trotz des Mißtrauens, das der große schottische Philosoph gegen die Reichweite dieser Wissenschaft hegte,² durch den erweiterten Begriff der Impression und damit schließlich doch durch Hume seine philosophische Legitimierung.

4. Obgleich Hume, trotz stellenweise offensichtlicher eigener Unklarheit, seine sensualistische Fassung des Begriffes der Impression faktisch nicht verlassen hat, hat er dennoch anderweitig die Husserlsche Wesensschau vorgebildet. A. Riehl hat in seinem „Philosophischen Kritizismus“ mit Recht darauf hingewiesen,³ daß dem Begriff der Assoziation bei Hume selbst da, wo er im Rahmen psychologischer Sprechweise auftritt, etwas Objektives ausdrücken soll. Unter den Assoziationsarten, die Hume anführt, nimmt nun die „Ähnlichkeit“ eine erkenntnistheoretisch exponierte und dabei eine überaus problematische Stellung ein. Man definiert den Begriff der Ähnlichkeit für gewöhnlich als partielle Gleichheit in einem ganz allgemeinen Sinne: Irgend zwei Denkgebilde sollen einander ähnlich heißen, wenn ein Gesichtspunkt angebbar ist, für den nur solche ihrer elementaren Komponenten sichtbar sind, die als im präzisen Sinne gleich erscheinen. Der Begriff der Ähnlichkeit setzt hiernach den der Gleichheit voraus. Nun hat Hume die Gleichheit höchstens als arithmetischen, aber nicht als erkenntnistheoretischen Begriff zur Verfügung.⁴ Es gibt keine im exakten Sinne gleichen Humeschen Impressionen. Inhaltsgleich sind nur „Idee“ und „ihr zugeordnete Impression“; und zwei „Ideen“ sind es nur dann, wenn sie sich beide von ein und derselben „Impression“ ableiten und also die nämliche zeitliche Koordinate haben.⁵ So erscheint die vorige Definition der „Ähnlichkeit“ dem Humeschen Denken durchaus inadäquat. Wenn man sie festhält und

¹ Siehe besonders Id. S. 19.

² Siehe besonders „Treatise“, S. 63.

³ Band I, 3. Aufl., S. 108.

⁴ Siehe „Treatise“, S. 63.

⁵ Siehe „Treatise“, S. 13. Man denke ferner an Humes negative Abstraktionstheorie!

in der Kritik Hume gegenüber geltend macht, so wird man seinem faktischen Ideengehalt unbedingt nicht gerecht werden können. — Was meint nun aber Hume, wenn er von Ähnlichkeit spricht? Die Ähnlichkeit, die die Einzelideen miteinander haben, ist nach Hume das Moment, auf Grund dessen wir die individuellen Ideen zusammenfassen und mit einem allgemeinen Terminus bezeichnen. Sie ist aber mehr noch: Vermöge der Ähnlichkeit ordnen wir bestimmte Gruppen der Daten des („Ideen-“) Bewußtseins derartig, daß ein Vorstellungsgebilde im eigentlichen Sinne entsteht: „Nature in a manner pointing out to every one those simple ideas which are most proper to be united in a complex one . . . The fancy runs from one end of the universe to the other in collecting those ideas, which belong to any subject. One would think the whole intellectual world was at once subjected to our view, and we did nothing but pick out such as were most proper for our purpose“ (Tr. S. 21 bzw. S. 38). Man braucht nicht allzu tief hinter die ein wenig denkökonomisch getünchte Außenseite dieser Formulierung zu blicken, um klar einzusehen, daß hier die Humesche „Ähnlichkeit“ in enge Beziehung gebracht ist zu dem Husserlschen „Eidos“ und dessen immanenter Ordnungsfunktion. Die Situation wird noch deutlicher durch die folgende Bemerkung Humes an dieser merkwürdig dunklen Stelle; Hume sagt im Anschluß an den zuletzt zitierten Satz: „There may not, howeyer, be any present, beside those very ideas, that are thus collected by a kind of magical faculty in the soul, which tho it be always most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius.“ Hier, wo Hume an seiner „Ähnlichkeitsassoziation“ gewissermaßen den Akzent des „Nus“ entdeckt und ihn ihr bewußt zugesteht, wird ganz klar, daß unter „Ähnlichkeit“ bei Hume nicht die partielle Gleichheit in unserem obigen Sinne gedacht sein kann. Sondern daß der in den Humeschen Gedankengängen implizierte Begriff geradezu hindrängt nach der Erklärung, die Husserl dem Wort „Ähnlichkeit“ gegeben hat: „Ähnlichkeit setzt Wesenseinigkeit voraus“ (Id. S. 162).¹ Die Art und Weise der Verwendung des Ähnlichkeitsbegriffes in den Gedankengängen Humes findet in der Konzeption des Eidosbegriffes durch Husserl ihre explizite Begründung.

5. Da das „Wesen“ begriffliches Korrelat der Impression in unserem erweiterten Sinne ist, so ordnet sich ein weiteres Motiv, das im Laufe der Humeschen Untersuchung auf einmal Bedeutung gewinnt und scheinbar von Hume ohne vorherige kritische Prüfung der Tradition

¹ Th. Lipps hat in einer Anmerkung seiner Übersetzung des „Treatise“ die sachgemäße Übersetzung des Wortes „notion“ als von der größten Bedeutung für das Verständnis Humes bezeichnet und darauf hingewiesen, daß dieses Wort nichts mit dem logischen „Begriff“ zu tun hat, daß es vielmehr das durch Erfahrung, Beobachten und Nachdenken

entnommen und in den eigenen Beweisführungen verwendet wird,¹ organisch in die Ganzheit des Humeschen Denkens ein. Gemeint ist das Descartessche Prinzip: „*omne est verum, quod clare et distincte percipio*“. Auf Seite 49 des *Treatise* heißt es: „This an established maxim of metaphysics, that whatever the mind clearly conceives, includes the idea of possible existence or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible.“² Man hat besonders hervorgehoben, daß sich auch Husserl auf Descartes beruft und hat in diesem Zusammenhang direkt ein Anknüpfen Husserls an Descartes behauptet.³ Man hätte folgendes nicht übersehen sollen: Bei Husserl sowohl als bei Hume bilden die „klaren und deutlichen Vorstellungen“ nicht, wie bei Descartes, das Mittel, einen Grundstein von Erkenntnissen zu formen, auf dem dann ein Wissensgebäude mathematischer Struktur und Stringenzform aufgebaut wird — vielmehr erhält die „*clara et distincta perceptio*“ die methodische Bedeutung schlechthin, und zwar prinzipiell für den gesamten Gedankengang, nicht nur für die Konzeption eines Fundaments, und ersetzt, indem sie angewandt wird, grundsätzlich jegliches syllogistische Verfahren. Die originäre Anschauung Husserls ist die einzige Rechtsquelle der Phänomenologie. Mittelbare Schlüsse und unanschauliche Verfahrungsweisen, welcher Art auch immer, haben für sie „nur die . . . Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesensanschauung zur Gegebenheit zu bringen hat. . .“ (Beachte hierbei auch die Notwendigkeit der Ausschaltung aller anderen eidetischen Wissenschaften — also z. B. der Geometrie usw. — in der phänomenologischen Einstellung (Id. 2. Abschn. 4. Kap. S. 108 ff.). „Schließlich muß wirkliches Schauen der Wesenszusammenhänge die Vermutungen“ (d. h. die an Hand mittelbarer Schlüsse gewonnenen Behauptungen) „einlösen. . . Solange das nicht der Fall ist, haben wir kein phänomenologisches Ergebnis“ (Id. S. 141). Es ist vollends schief,

von einer Sache gewonnene Bild, die so gewonnene Anschauung, meint. Was hier für Hume nicht weiter geprüftes Ausgangsmaterial ist bzw. (weil ihm sein Sensualismus den Gedanken impressionaler Wesensanschauung entzweifeln und in der Vertiefung einer „magischen Fähigkeit der Seele“ verschwinden läßt) ein schlechterdings Unerklärliches repräsentiert, wird für die Phänomenologie zur fruchtbaren Aufgabe. Der „phänomenologische Analyst“ („Logos“-Aufsatz S. 305) trachtet die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Bewußtseinsmomenten intuitiv zu erschauen, um so, den erschauten Wesen, adäquate Begriffe zu bilden und die überkommenen Wortbedeutungen in ihrer eventuellen Vagheit oder Mehrdeutigkeit zu klären. Und Husserl befindet sich in nächster Nähe Humes, wenn er gerade diesen Problemen gesteigerte Aufmerksamkeit zuwendet und die Äquifikationen sprachlicher Ausdrücke einer gründlichen Analyse unterzieht, einer Analyse, die ganz bestimmt zu seinen bedeutendsten Leistungen gehört und die jeglichem Kampfe um die wissenschaftliche Haltbarkeit des phänomenologischen Gedankengebäudes entzweifelt ist.

¹ Vgl. besonders „*Treatise*“, S. 49 und S. 61.

² Lipps übersetzt treffend „a priori unmöglich“.

³ J. Geyser, „Neue und alte Wege der Philosophie“. Münster 1916.

den Husserlschen Begriff der Intuition mit der Descartesschen „*clara et distincta perceptio*“ identifizieren zu wollen. Um diesen Fehler zu vermeiden, braucht man sich bloß vor Augen zu halten, daß die Domäne der Mathematik nach Husserl als eine definite, die der Phänomenologie dagegen als indefinite Mannigfaltigkeit definiert ist.¹ Die Tautologie, daß das rationalistische Ideal der Universalmathematik eine spezifisch mathematische Erkenntnisstruktur bedingt, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

6. Der in „das, was der Geist sich deutlich vorstellt“ (Tr. S. 49), eingekleidete Begriff der verallgemeinerten Impression gibt uns den Schlüssel, das merkwürdige Dilemma zu lösen, das die Stellung Humes zur Mathematik, speziell zur Geometrie, involviert. Bekanntlich ist für Hume die Vorstellung einer geometrischen Figur schlechterdings diese Figur selber, und da ihm die Vorstellung eines mathematischen Punktes deshalb unvollziehbar ist, weil sie die untere Grenze räumlicher Vorstellbarkeit überschreitet, so wird ihm nicht nur das Prinzip von der unendlichen Teilbarkeit einer Strecke zum sinnlosen Hirn-espinst, sondern auch der Begriff der geometrischen Gleichheit ein Denkmögliches. Dennoch spricht Hume im Enquiry (S. 35) von der apriorischen Gültigkeit geometrischer Sätze, und schließt auch solche nicht aus, die, z. B. der pythagoräische Lehrsatz, Behauptungen über geometrische Größengleichheit enthalten.² Stellt man sich konsequent auf den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Fundamentalsatzes Humes, so muß man mit E. Cassirer von einer Inkonsistenz Humes, von einem „ungerechtfertigten Zugeständnis an die traditionelle Anschauung“³ sprechen. Indessen bedenken wir folgendes: Hume begründet seine Ansicht von der Geltung mathematischer Sätze der obigen Art damit, daß er sie als „spezielle“ „relations of ideas“ aufgefaßt wissen will. Die Konzeption dieses letzten Begriffes, der auch für den Treatise eine zentrale Stellung innehat, widerspricht nun, streng genommen bereits dem erkenntniskritischen Fundamentalsatz Humes; denn wenn eine Perzeption mit Hume begrifflich als

¹ Siehe Id. S. 136 ff. — Die volle Stringenz des obigen Satzes wird klar, wenn wir noch in Betracht ziehen, daß die Phänomenologie schlechterdings als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein definiert ist. Der Phänomenologe vollzieht Intuitionen im Gerichtetsein auf eine Seinsregion, die seinem Blick erst erschlossen wird durch die phänomenologische Umstellung der Betrachtungsweise. Und dieses innige Verhältnis zwischen phänomenologischer Evidenz und reinem Bewußtsein ist eben dabei kein subjektiv-psychologisches, sondern ein objektiv-begriffliches. Andererseits weist, wie wir noch sehen werden, der Begriff des reinen Bewußtseins nach Hume zurück und damit weit weg von Descartes (siehe Abs. II, 1 ff. dieser Arbeit).

² Während er im „Treatise“ noch Algebra und Arithmetik bezeichnet als „the only sciences, in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve a perfect exactness and certainty“ (Tr. S. 96).

„vereinzelte, von Moment zu Moment veränderte Modifikation des individuellen Bewußtseins“ (E. Cassirer, l. c. S. 346) gefaßt wird, so erscheint es wertlos und sinnlos, von Relationen dieser eben gekennzeichneten konkreten Immanenzen sprechen zu wollen. Dennoch spricht Hume davon; ja er ist sich auch bewußt, daß ohne die Gültigkeit von „relations of ideas“, die als solche „klar und deutlich“ vorstellbar sein müssen, schlechterdings überhaupt keine Wissenschaft möglich wäre: „Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge“ (Tr. S. 44). In dieser Zuspitzung der Situation ist es wohl kaum möglich, das Humesche „a priori“ der „relation of ideas“ noch als Zugeständnis an die traditionelle Anschauung zu bezeichnen. Und so bleibt uns nur die Ansicht in der Konzeption des Begriffes der „relation of ideas“ eine Durchbrechung der sensualistischen Linie des Humeschen Gedankenganges zu erblicken. Weil die „relation of ideas“ aber nach Hume in klarer und deutlicher Vorstellung erfaßbar sein soll, weil sie also das Korrelat einer Impression in unserem erweiterten Sinne genannt werden muß, so wird klar, daß Hume in ihr tatsächlich nicht an eine Relation fluktuierender Immanenzen gedacht haben kann, sondern die diesen zugeordnete „Wesensbeziehung“ im Auge gehabt haben muß.² Anders ausgedrückt: für ihn liegt der Akzent auf der Relation (und der ihr korrespondierenden originären Anschauung), und die durch die Relation verknüpften Gegenstände haben ihren Sinn eben als Gegenstände der Relation, in der sie urteilsmäßig auftreten. So schreibt der Begriff der „relation of ideas“ dem Gemenge der Perzeptionen Humes eine Nus-Seite zu. Ja es ist nicht zu leugnen, daß ohne die Voraussetzung derselben auch der berühmte Humesche Nachweis des Nichtbestehens eines logischen Zusammenhanges zwischen zwei aufeinanderfolgenden, „kausal verknüpften“ Impressionen (das Wort im engen Humeschen Sinne genommen) systematisch unmöglich ist; denn die Konstatierung des Fehlens jeglicher logischen Relationen setzt logische Vergleichbarkeit voraus; — eine Impression ohne Nus-Seite wäre aber in der Tat als „logisch Nacktes“ im Sinne E. Lasks zu bezeichnen. Indem wir Hume durch Husserl sehen, können wir seinen, die Geometrie betreffenden Gedanken die

¹ „Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“, 3. Aufl., 2. Bd., S. 346. Berlin 1922.

² Das ist in der Tat auch Husserls Ansicht, der im „Logos“-Aufsatz (S. 316/17) „die ‚relation of ideas‘ ein Apriori in dem echten Sinne“ nennt, „den Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und ‚idea‘ — als Gegensatz zu ‚impression‘ — verfehlen mußte“.

Klarheit geben, zu der er selbst nicht gekommen ist. Wir können sagen: Das „Ideen“-Gebilde einer geometrischen Figur — wir meinen das Wort „Idee“ im Humeschen Sinne! — ist nach Hume wohl identisch mit der geometrischen Figur selber, aber diesem und jedem Ideengebilde ist eindeutig ein Wesen zugeordnet, und dieses Wesen betreffen die an Hand der vorgestellten Figur ausgesprochenen Sätze. Es gibt keine gleichen Längen, aber es gibt dennoch Sätze, die Längenbeziehungen für die Synopsis, die „diese bestimmte geometrische Figur“ heißt, auszudrücken; Sätze, die wiederum nicht die konkreten Längen der Teile dieser Figur — deren exakte Vorstellung unvollziehbar ist — meinen, sondern das „Noema“ ihrer Synthese. Die „eindeutige Bestimmung der eidetischen Singularitäten“, welche den Teilen einer geometrischen Figur entsprechen, ist nach Hume ausgeschlossen. Anders verhält es sich jedoch mit dem Eidos der geometrischen Figur, als einem „Wesen von höherer Stufe der Spezialität“ (Id. S. 140). „Dieses ist fester Unterscheidung, identifizierender Durchhaltung und strenger begrifflicher Fassung zugänglich“ (Id. S. 140). Um das Paradoxe der Sachlage hervorzuheben und zugleich den wesentlichen Unterschied der Humeschen und Husserlschen Ansichten von der Mathematik festzulegen, können wir in Husserls Sprechweise sagen: Für Hume ist das Gebiet der Geometrie keine definite, wohl aber eine indefinite eidetische Mannigfaltigkeit.¹ — Eine Situation, die übrigens für die Kritik der phänomenologischen Forschung lehrreich erscheint. Denn man wird nicht umhin können, zuzugeben, daß der sachlich eben doch auf D. Hilbert zurückgehende Begriff der definiten Mannigfaltigkeit als der mathematischen,² seine Konzeption nicht irgendwelcher „phänomenologischer Einstellung“ verdankt (vgl. die letzten Sätze der Fußnote auf S. 196 d. Id.).

II

1. Das auch für Husserl verbindliche Moment des Humeschen Fundamentalsatzes ist die Forderung des Rückgangs auf das aktmäßige Bewußtseinsgegebene, d. h. des Studiums des aktuellen Bewußtseinscharakters jeglicher Gegebenheit. Husserl hat den Humeschen Bewußtseinsbegriff in ganz großartiger Weise geklärt zu einem Begriff von Bewußtsein, von dem man mit Recht behaupten kann, daß er die „geheime Sehnsucht“³ des Humeschen Denkens darstellt. Diese Klärung wird repräsentiert durch die Konzeption der

¹ Zur Definition des Begriffes „definit“ und „indefinit“ bei Husserl siehe Id. S. 135. — Vgl. ferner Abs. II, 6 dieser Arbeit und im Zusammenhang damit Id. S. 136 ff.

² Vgl. besonders D. Hilbert, „Grundlagen der Geometrie“, 1899, 6. Aufl. 1923, sowie die weiterführenden Arbeiten desselben Autors.

³ Husserl, Id. S. 118.

„phänomenologischen ἐποχή.“ Die ἐποχή vollziehen, heißt den Realitätscharakter der Welt der natürlichen Einstellung¹ „einklammern“, den thetischen Charakter des wissenschaftlich naiven Urteils außer Aktion setzen; nicht so, daß das Eingeklammerte überhaupt aus dem Blickfeld verschwindet; aber so, daß von ihm als Eingeklammertem „kein Gebrauch mehr gemacht“ wird. Die ἐποχή erstreckt sich über „diese ganze natürliche Welt und damit zugleich über alle auf sie bezüglichen Wissenschaften. „Deren sämtliche Resultate und Sätze — auch die in vollkommener Evidenz erschaubaren² — werden eingeklammert. Als Eingeklammertes, aber nur als solches, bleibt ein seinswissenschaftlicher Satz auch noch nach der ἐποχή verbindlich, denn dann bezieht er sich ja nicht mehr auf Wirklichkeiten der Welt (Id. S. 57). Es handelt sich also nicht etwa um ein Bezweifeln der Sätze der Wissenschaften der natürlichen Einstellung. Was es gilt, ist — die eine „neue Seinsregion“ als Residuum der ἐποχή herauszupräparieren (Id. S. 58), von der Husserl behauptet, daß sie prinzipiell „nulla .re‘ indiget ad existendum“ (Id. S. 92). Husserl will dieses „reine Bewußtsein“ beileibe nicht als Ergebnis einer psychologischen, reflektiven Selbstwahrnehmung aufgefaßt wissen;³ überhaupt nicht als zweite Dinglichkeit⁴ — als solche wäre es, nach ihm, ja prinzipiell „transzendent“ zu nennen. Wir können das reine Bewußtsein vielmehr gewissermaßen als die einheitliche Immanenz des Erlebens schlechthin bezeichnen.⁵

Als die fundamentale Eigenschaft des reinen Bewußtseins bezeichnet Husserl die Intentionalität: Das reine Bewußtsein ist das Bewußtsein von etwas. Und dieses nicht im Sinne einer psychologischen Verknüpfung in der objektiven „Wirklichkeit“ — zwischen „irgendeinem psychologischen Vorkommnis — genannt Erlebnis — und einem anderen realen Dasein — genannt Gegenstand“ (Id. S. 64). Vielmehr handelt es sich um „Wesensqualitäten“ der Bewußtseins Elemente: „Im Wesen des Erlebnisses liegt nicht nur, daß es, sondern auch, wovon es Bewußtsein ist und in welchem bestimmten oder unbestimmten Sinne es das ist (Id. S. 64). Obgleich nun nach Husserl „alle Erlebnisse in irgendeiner Weise Anteil an der Intentionalität haben“ (Id. S. 168), so besitzt doch nicht jedes reelle Moment in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses selbst den Grundcharakter der Intentionalität. Dieser fehlt vielmehr z. B. den Farb- und Tastdaten, den sensuellen Lust-

¹ Id. S. 48 ff.

² Id. S. 56/57.

³ Husserl lehnt die Unterscheidung „innere“ und „äußere“ Wahrnehmung ab. Über das Verhältnis Phänomenologie und Psychologie vgl. Id. S. 2 ff., besonders S. 104 ff., 151 ff. usw.

⁴ Siehe Id. S. 68 ff.

⁵ Siehe Id. S. 180. — Zur Festlegung der Begriffe „immanent“ und „transzendent“ s. Id. S. 68. — In welchem Sinne von einer Einheit des reinen Bewußtseins bei Husserl die Rede ist — hierzu Abs. II, 5 dieser Arbeit.

Schmerz-, Kitzel-, Triebempfindungen — kurz allen Erlebnissen, die nach Husserl den Charakter der „*λογη*“ haben und von denen er sagt, daß wir sie „nicht mit erscheinenden dinglichen Momenten verwechseln“ dürfen, „welche vielmehr mittels ihrer sich erlebnismäßig ‚darstellen‘“ (Id. S. 172); Husserl nennt sie „hyletische oder stoffliche Data“.¹ Hume hat die Konzeption des Begriffes „reines Bewußtsein“ eigentlich vorweg genommen. Nur so kann er dazu kommen, den Ichbegriff in ein „Bündel von Perzeptionen“ auflösen zu wollen (Tr. S. 274, 275).² Aber diese Antizipation erfolgte mit der wichtigen Einschränkung, daß ihm — im Einklang mit der sensualistischen Fassung seines Impressionsbegriffes — für seinen Bewußtseinsbegriff die „primären Inhalte“ Husserls das konstituierende Moment schlechthin abgeben. So kann Hume in seiner Raum-Zeit-Theorie seine Beweisführung geradezu gründen auf den Sachverhalt, den Lipps die Humesche Verwechslung des Vorstellungsinhaltes mit dem Akt der Vorstellung nennt.³ Systemimmanent die Sache betrachtet, handelt es sich dabei nicht um eine fehlerhafte Verwechslung. Erst die Konzeption des Begriffes der Impression im erweiterten Sinne, wie wir ihn bei Husserl in dessen „originärer Anschauung“ wiedererkannt haben, justifiziert systematisch die Auffassung des Bewußtseins als eines „intentionalen Bewußtseins von“. Denn er umfaßt begrifflich die Evidenz als den Bewußtseinscharakter der erschauten, „seienden“ Wahrheit; andererseits ist es gerade eine geltende, eine schlechterdings logische Totalgesetzlichkeit, welcher der intentionale Gegenstand als solcher unterstellt ist. So wird es systematisch verständlich, daß Husserl jene „primären Inhalte“ als die „hyletischen Momente“ des Bewußtseins bezeichnet, sie in Gegensatz zu den „intentionalen Momenten“ stellt und von einer „Doppelheit und Einheit von sensueller Hyle und intentionaler Morphe“ sprechen kann. Es liegt, sowohl anschaulich wie begrifflich, eine eigentümliche Überlagerung der „Impression in des Wortes erweiterter Bedeutung“, über den, dem Begriff des „hyletischen“ Bewußtseins entsprechenden, verengerten Impressionsbegriff vor, woraus die Fundamenteigenschaft des Husserlschen „reinen Bewußtseins“, die „Intentionalität“ resultiert.⁴

¹ In den „Log. Unters.“ II, 1 „primäre Inhalte“ genannt (6. Unters., § 58, S. 652). Es sei hier gleich bemerkt, daß dieser Begriff nicht etwa ein Alogisches meint.

² Zur Festlegung des Begriffes „reines Bewußtsein“ bei Hume vgl. S. 90, ferner S. 280, 253, 255 usw.

³ Lipps Übersetzung des „Treatise“, Bd. I, Anm. 8, S. 9, ferner Anm. 76, S. 75.

⁴ „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem gegenwärtigen Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit. Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus. Es ist nicht eine zufällige Tatsache, daß ein Satzgedanke hier und jetzt zum erlebten Sachverhalt stimmt. Das Ver-

2. Die konkreten hyletischen Erlebnisdaten finden wir „als Komponenten in umfassenden konkreten Erlebnissen, die als ganze intentionale sind, und zwar so, daß über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam ‚beseelende‘, sinngebende (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem Sensuellen, das an sich nichts von Intentionalität hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt“ (Id. S. 172). Es handelt sich also um ein immanentes Formprinzip des Bewußtseins und Husserl nennt dieses Prinzip „eben dasselbe, was der Rede vom Bewußtsein ihren spezifischen Sinn gibt“ — die „Noëse“: „Der Strom des Bewußtseins hat eine stoffliche und eine noëtische Schicht“ (Id. S. 175). „Diese Noësen machen das spezifische des Nus im weiteren Sinne des Wortes aus“ (Id. S. 174). Der Humesche Begriff von Bewußtsein meint keineswegs ein schlechthinniges Chaos von Perzeptionen; sondern — wie wir festgestellt haben — ein assoziativ geordnetes, objektives Bewußtsein. Indessen handelt es sich um ein schlechterdings hyletisches Geordnetsein,¹ nicht um ein intentionales Geformtsein. Nun kann aber — und zwar im Zusammenhang mit dem eigenartigen Begriff des „belief“ — trotzdem bei Hume von einer Intentionalität gesprochen werden. Im *Treatise* (S. 132) sagt Hume: „An idea assented to feels different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us; and this different feeling I endeavor to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or firmness, or steadiness.“ Th. Lipps bemerkt zu dieser Stelle mit vollem Recht:² „Was Hume meint, aber nicht unzweideutig sagt oder was er sucht, aber nicht findet, ist das mit jedem sonstigen Datum unseres Bewußtseins Unvergleichbare, das ‚empirische Objektivitätsbewußtsein‘, das Bewußtsein der Forderung oder des ‚Rechts‘, nicht der Vorstellung noch auch des Inhalts derselben, sondern des darin ‚gemeinten Gegenstandes‘ gedacht zu werden, das Bewußtsein des objektiven, d. h. dem Gegenstand eigenen Dasein, kurz die ‚Geltung‘ oder ‚Gültigkeit‘ des Denkaktes.“ In diesem Aspekt dürfte nicht zu leugnen sein, daß es nach Hume durchaus eine Intentionalität am Bewußtsein gibt; aber es gibt keine Intentionalität im Bewußtsein. Der belief ist subjektszugehörig; das will sagen: er gründet nicht in der Natur der Bewußtseins-elemente an sich, sondern „in der Art und Weise, wie sie vollzogen werden oder der Art, wie der Geist sie erfäßt“ (Tr. S. 133). „Der belief ist etwas vom Geist unmittelbar Erlebtes“ — mit dieser Erklärung begnügt sich Hume. Dabei ist indessen klar, daß das „unmittelbar Erlebte“ keine Perzeptionsverhältnis trifft vielmehr die identische Satzbedeutung und den identischen Sachverhalt“ („Log. Unters.“ II, 1 S. 101 ff.).

¹ Das expliziert gerade die Humesche Raum-Zeit-Theorie, die an und für sich ein genaues Stück Humeschen Denkens ausmacht, in großartiger Weise.

² Th. Lipps Übersetzung des „*Treatise*“, Bd. I, S. 132, Anm. 156.

tion ist und ebensowenig den Perzeptionen irgendwie anhaftet. Und weil er nicht der Perzeptionensphäre angehört, diese aber andererseits die einzige objektive Sphäre ist, so muß der belief schlechterdings der Aktivität des Subjekts zugeschrieben werden. Wenn wir freilich diesem Aspekt des Subjekts als einer Aktivität die Humesche Zersetzung des Ichbegriffs in ein Bündel von Perzeptionen entgegenhalten, so ergibt sich eine Diskrepanz, die nur der Skeptiker Hume als solche stehenlassen konnte. Soweit bei Hume von einer Intentionalität im Bewußtsein gesprochen werden kann, ist diese also „subjektives Hinzutun“. Dennoch ist, wie wir gesehen haben, in dem erweiterten Impressionsbegriff, der durchaus dem typisch Humeschen Gedankenkreis entstammt, potentialiter das Mittel bereitgestellt, die Intentionalität als immanente Wesensqualität des Bewußtseins systematisch zu rechtfertigen. Diese Möglichkeit ist bei Husserl aktuell vollzogen, und zugleich ist das Dilemma gelöst, zu dem Hume in puncto „Subjektsbegriff“ gelangt war. Denn nun erhält das Problem eine total andere Wendung. Jetzt ist nicht mehr letzten Endes das Ich als solches das Sinngebende; vielmehr hat das reine Bewußtsein in sich selbst Sinnstruktur, eine Sinnstruktur, die — obwohl immanent und aus einzig und allein reellen Formprinzipien integrierend — eben als intentionale Struktur auf ein nicht reelles Gegenständliches, d. h. auf ein, im Husserlschen Sinne, „Transzendentes“ hinweist. Deshalb muß nach Husserl die „fundamentale Unterscheidung“ gemacht werden zwischen den reellen Komponenten der intentionalen Erlebnisse und ihren intentionalen Korrelaten bzw. deren Komponenten (Id. S. 181). Das Nichtreelle nun, das die reellen noëtischen Komponenten der Erlebnisse intendieren, nennt Husserl „Noëma“. „Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen noëtischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten, in einem korrelativen ‚noëmatischen Gehalt‘, oder kurzweg im ‚Noëma‘“ (Id. S. 181/182). Das Noëma ist als solches evident gegeben, aber es gehört „in einem völlig anderen Sinne dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituenten desselben“ (Id. S. 204).

3. Die bei Husserl im reinen Bewußtsein noëtisch festbestimmte „transzendente Wirklichkeit“ der Noëmen muß bei Hume deshalb in Zweifel gestellt sein, weil das Objektivitätsbewußtsein, das der belief repräsentiert — wegen der total subjektiven Bestimmtheit und Gebundenheit dieses Begriffes — objektiv mit einer subjektivistisch-skeptischen Klammer versehen ist. Abstrahieren wir hiervon, so zeigt sich, daß in der Humeschen Fassung des belief-Begriffes all das angelegt ist, was die phänomenologische Beschreibung der thetischen Charaktere der objektiv gefaßten Husserlschen Intentionalität expliziert. Raoul Richter nennt den belief den einen schwächer entwickel-

ten Ast an dem Stamme der Humeschen „evidence“, dessen stärkerer Ast „certainty“ heißt.¹ Es ist ganz klar, daß zwischen „certainty“ und „belief“ ein vollkommener Gegensatz besteht, ein Gegensatz, der unbedingt in Parallele zu setzen ist zu der Husserlschen Unterscheidung von „formal“ und „material“ — beide Begriffe in ihrem spezifisch Husserlschen Sinne genommen.² Hume sagt weiter: „To believe is to feel an immediate impression of the senses or a repetition of that impression in the memory“ (Tr. S. 116). Der belief ist das Gefühl, das es uns ermöglicht, Realitäten von Erdichtungen und Phantasiekombinationen zu unterscheiden. „It is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgement from the fictions of the imagination“ (Tr. S. 133).

Indem Husserl den Begriff des belief frei macht von dem Habitus subjektiver Bindung, fällt auch die besagte skeptizistisch-subjektivistische Klammer wie in sich zusammen. Was sich ergibt, ist derjenige „noëtische“ Charakter, der dem Seinscharakter der noëmatischen Sphäre korrelativ ist (Id. S. 214). Und der relativ unbestimmte Charakter des Humeschen belief, der sowohl mit „assurance“, „conviction“, „persuasion“ als auch mit „assent“, mit „probability“, mit „opinion“ usw. in Sinnverbindung gebracht wird, präzisiert sich bei Husserl in der „Urdoxa“ als der „unmodalisierten Urform der Glaubensweise“ (Id. S. 215), die als solche primärer Modus ist, auf den gewisse sekundäre Modi bezogen sind (Id. S. 215). „Die Weise des ‚gewissen Glaubens‘ kann übergehen in diejenigen bloßer Anmutungen oder Vermutungen oder der Frage und des Zweifels“ (Id. S. 214). Den noëtischen „doxischen Charakteren“ entsprechen eindeutig die noëmatischen „Seinscharaktere“. Und ebenso wie die Glaubensgewißheit noëtisch die Rolle der „unmodalisierten Urform der Glaubensweise“ spielt, so entspricht ihr im noëmatischen Korrelat der Seinscharakter schlechthin, d. h. die Urform aller Seinscharaktere, aus der „alle Seinscharaktere entquellen“ und auf die „alle spezifisch so zu nennenden Seinsmodalitäten Rückbeziehung haben“ (Id. S. 215). Deshalb „besagt das ‚möglich‘ in sich selbst soviel wie ‚möglich seiend‘, das ‚wahrscheinlich‘, ‚zweifelhaft‘, ‚fraglich‘ soviel wie ‚wahrscheinlich seiend‘, ‚fraglich seiend‘ und ‚zweifelhaft seiend‘“ (Id. S. 216). So werden denn durch Husserl die Spezifika der subjektiven Bestimmtheit des Humeschen belief an Hand des „wesensmäßigen Parallelismus“ zwischen Noësis und Noëma in Objektivitäten transformiert. Sein konsequenter Standpunkt des objektiven, absoluten, jeglichen Sinn in sich bergenden „reinen Bewußtseins“ objektiviert diese subjektiv psychologischen Momente zunächst als noëtische Momente.

¹ Raoul Richter, l. c., Anm. 2. Englisch-deutsches Register S. 199.

² Vgl auch Id. S. 20 ff., § 10.

Und wegen des die Intentionalität des reinen Bewußtseins regelnden Parallelismus zwischen Noësis und Noëma, der der Noësis „gewisser Glaube“ den noëmatischen Charakter des „wirklich seiend“ eindeutig zuordnet, muß jeder doxischen Modalität eindeutig ein Seinscharakter entsprechen. Indem die Objektivation des Humeschen belief die skeptische Gebundenheit dieses Begriffes löst, vollzieht sich mit Notwendigkeit die thetische Koordinierung der Charaktere, z. B. des „wahrscheinlich“ und des „gewiß“ usw.

4. Die Intentionalität des reinen Bewußtseins hat Blickcharakter. Das noëtische Geformtsein eines Erlebnisses setzt nicht nur einen „Zielpunkt, zu dem hin der Blick geht“, sondern zugleich einen „Blickpunkt, von dem der Blick ausgeht“. Die Menge der sämtlichen Elementen des intentionalen Erlebnisstromes korrelativen Blickpunkte, koinzidierend gedacht, ergibt den intentionalen Blickpunkt schlechthin, den Husserl das „reine Ich“ nennt, das einem „reinen Bewußtsein“ eindeutig zugeordnet ist. „Das ‚Gerichtetsein auf‘, ‚Beschäftigtsein mit‘, ‚Stellungnehmen zu‘, ‚Erfahren, Leiden von‘ birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist — und dieses Ich ist das reine; ihm kann keine (phänomenologische) Reduktion etwas anhaben“ (Id. S. 160). Das „reine Ich“ „gehört zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis. Sein Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen neu hervorschießend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein identisches“ (Id. S. 109). Die Strahlen, die gewissermaßen „durch das noëtische Bewußtsein hindurch“ das reine Ich intentional mit dem gemeinten Gegenstand „verbinden“, sind als Vektoren zu denken: Die beiden Transzendenzen „intentionaler Gegenstand“ und „reines Ich“ sind vollkommen verschiedenartig. Zunächst ist das „reine Ich“ als die „nicht konstituierte Transzendenz“ (Id. S. 110) festgelegt.¹ Für das „reine Ich“ gibt es eine einzigartige immanente reflektive Wahrnehmung (Id. S. 150), ebenso wie für den Erlebnisstrom als solchen; Husserl bezeichnet es deshalb als „Transzendenz in der Immanenz“ (Id. S. 110). Und da alles leibhaft gegebene Dingliche, nach Husserl, auch nicht sein kann, hingegen aber „kein leibhaft gegebenes Erlebnis“ auch nicht sein kann, so gelangt Husserl zu der Feststellung, „daß die Thesis der Welt eine ‚zufällige‘, die Thesis meines reinen Ichs aber eine ‚notwendige, schlechthin zweifellose ist‘ (Id. S. 86). Recht verstanden ist das reine Ich Husserls — und zwar im Einklang mit seiner ‚ausgezeichneten Transzendenz‘ als Träger des Bündels von Intentionen zu fassen, die auf die konstituierten Transzendenzen“ des reinen Bewußtseins gerichtet sind — ein Resultat, das, in ein Vergleichsver-

¹ Siehe Id. S. 109/110; über den Begriff der Konstitution siehe etwa Id. S. 315.

hältnis zu dem „Humeschen Bündel von Perzeptionen“ gebracht, als *tertium comparationis* das Abgeleitetsein des Ich aus reellen Konstituentien des objektiv gefaßten „seelenlosen, nicht personalen Bewußtseins“ (Id. S. 105) hat.

5. Man hat versucht, die Kantische Einheit der transzendentalen Apperzeption mit der Husserlschen des reinen Bewußtseins zu koordinieren, allerdings um den Preis, dabei den ausschlaggebenden Begriff des Eidos außer acht zu lassen. Für Husserl ist Erkennen prinzipiell nicht ein Werten, sondern ein Schauen. Und das Erschaute ist nicht nur als das hinzunehmen, als was es sich gibt; es gibt sich so, es ist so, wie es erschaut wird. Damit steht unbedingt im Einklang, daß das reine Ich Husserls ein intentional Erzeugtes genannt werden darf. In der Tat hat der Subjektsbegriff in der Husserlschen Theorie der Erkenntnis in keinem Sinne die Rolle einer eigentlichen Erkenntniskomponente inne, d. h. eines Faktors, der notwendig wäre, um Erkenntnis überhaupt möglich zu machen. Der Begriff des Erkennens als des Erschauens eines Wesens steht in diametralem Gegensatz zu dem „Erkennen“, das, im Sinne Kants, beschrieben wird als Umspannen des zu erfassenden Seienden im Urteil, durch ein für das theoretische, begriffliche „Subjekt“ Geltendes, Unwirkliches, jedoch absolut Werthafte. Da Husserl unbedingt daran festhält, die Wesensschau als eine theoretische Erkenntnis aufzufassen (und es sich darin also auf keinen Fall handeln kann um ein „jenseits des Verhältnisses von Erkennen und Erkenntnisgegenstand Stehen“, bzw. um ein schlechthiniges Koinzidieren von „Subjekt“ und „Objekt“ nach Art einer mystischen Schau), so bleibt uns nur die Möglichkeit, das in der Wesensschau zu erfassende Eidos, das den Husserlschen Gegenstand der Erkenntnis darstellt, als überzeitlich „Seiendes“ zu bestimmen. Und wir meinen damit das Korrelat einer Schau, das als solches eine Subjekts- und Erkennens-Unabhängigkeit ausmacht. Nun zeigt sich sofort, daß für diese Auffassung der Struktur des Erkennens die Kantische Frage: „Wie ist Synthesis möglich?“ nicht gestellt werden kann. Das Problem der Synthesis lautet für Husserl vielmehr: Wie ist diese Synthesis beschaffen und wie gestaltet sie sich? Man kann die Phänomenologie eventuell als erweiterte „metaphysische Deduktion“ im Sinne Kants ansprechen,¹ obgleich hierbei der thetische Charakter der Husserlschen Evidenz zum mindestens unberücksichtigt bleibt — die Einsicht in die Probleme der transzendentalen Deduktion ist ihr deshalb versagt, weil die Konzeption des Wesensbegriffes all das umgeht, bzw. in diesen Begriff hineinnimmt und so unkritisch voraussetzt, was sich die Erkenntnistheorie Kantischer Prägung zu ihrem Fundamental-

¹ Vgl. etwa Baumgardt (Kantstud., Erg.-Heft Nr. 51, 1920).

problem macht. Will man die Konfrontierung der beiden Standpunkte explizite vornehmen, so kann man dies paradox so tun, daß man sagt: Das Eidos hat schlechterdings die spezifische Struktur, die nach Kant das „Materiale“ der Erkenntnis besitzt,¹ das Materiale, für das Kant prinzipiell keine *questio iuris* stellt, und zwar deshalb, weil die *questio iuris* eben nur auf ein Nichtmateriales, Geltendes Bezug haben kann. Es ist interessant, daß Husserl nur den einen Formenbegriff, die Form der reinen Logik hat. Um diese sogenannte „formale Region“ ist „nicht etwas den materialen Regionen Koordiniertes“, sondern die „leere Form von Region überhaupt“ (Id. S. 21/22). Und eben als Form jeder Region und somit mit jeder Region Gesetztes sind die reinlogischen Formen nicht Formen der Erkenntnis, sondern Formen an zu Erkennenden und zugleich dem Erkannten Identischen. Nimmt man den Begriff der Form in seiner Kantischen Prägung, so dürfen die Konstituentien der, von Husserl so genannten, „formalen Region“ überhaupt nicht „Formen“ genannt werden; vielmehr handelt es sich um ein System von „Konturen“ im Gebiet der in unserem Sinne „seienden“ Eide. Kant sagt in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, daß „die Auflösung der Analysis, die das Gegenteil der Synthesis zu sein scheint, diese doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. Aber der Begriff der Verbindung führt, außer dem Begriff der Mannigfaltigkeiten und der Synthesis desselben, noch die Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich.“² Damit ist der polare Gegensatz aufgezeigt, der besteht zwischen der Kantischen Einheit der transzendentalen Apperzeption und jeder im Rahmen der Phänomenologie, als einer Spezialisierung des typischen Impressionalismus möglichen Konzeption eines Begriffes von „Einheit des reinen Bewußtseins“.³

¹ Das Wort *material* im Sinne Kants genommen!

² „Kritik der reinen Vernunft“, Ausgabe Kehrbach, S. 658.

³ Übrigens hat Husserl für die nähere Ausgestaltung seiner „Einsichten in die Einheit des reinen Bewußtseins“ auf spätere Veröffentlichungen verwiesen (Id. S. 165). Soviel aus den „Ideen“ und dem „Logos“-Aufsatz dennoch zu ersehen ist, handelt es sich in der Tat um einen Einheitsbegriff, der mit unseren obigen systematischen Überlegungen ganz im Einklang steht; die Einheit, von der Husserl spricht, ist die immanente Einheit des Eingebettetseins in die phänomenologische Zeit: „Kein Erlebnis kann aufhören ohne Bewußtsein des Aufhörens und Aufgehörthabens, und das ist ein neues ausgefülltes Jetzt. Der Erlebnisstrom ist eine unendliche Einheit, und die Stromform ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form — mit mancherlei Formsystemen“ (Id.

6. Was die logische Verknüpftheit der Eide anbelangt, so sind nach Husserl definite und indefinite eidetische Regionen zu unterscheiden. Zur Explikation dieser Begriffe sei es uns gestattet, auf die Husserlschen Ausführungen in den „Ideen“ zu verweisen, respektive auf das oben zitierte Buch von D. Hilbert. Uns kommt es hier nur auf folgendes an: Der Begriff des Eidos setzt für die Wesenssphäre des reinen Bewußtseins ein absolutes, totales, zeitloses Geordnetsein, ein Geordnetsein, das jenseits des Gegensatzes „formal — material“ steht und dem Bewußtsein nicht bloß korrelativ ist, sondern aus ihm durch eine einfache Gebietstransformation in die Sphäre des Eidetischen — d. h. durch die Blickwendung, von der Husserl (Id. S. 10) spricht — erhalten werden kann. (Der Gegensatz „adäquate und inadäquate originäre Gegebenheiten“ spielt deshalb hier keine Rolle, weil das Erschaute in allen Fällen ein Wesenhaftes ist.) Dennoch rechnet Husserl die Domäne der Phänomenologie zu den indefiniten eidetischen Mannigfaltigkeiten: „Es ist ein hochbedeutendes wissenschaftstheoretisches Problem . . ., nach Fixierung des Begriffes der definiten Mannigfaltigkeit die notwendigen Bedingungen zu erwägen, denen ein material bestimmtes Gebiet Genüge tun muß, wenn es dieser Idee soll entsprechen können. Eine Bedingung hierfür ist die Exaktheit der „Begriffsbildung,“ welche keinesfalls eine Sache unserer Willkür und logischen Kunst ist, sondern hinsichtlich der prätendierten axiomatischen Begriffe, die doch in unmittelbarer Intuition ausweisbar sein müssen, Exaktheit in den erfaßten Wesen selbst voraussetzt. Inwiefern aber in einem Wesensgebiet „exakte“ Wesen vorfindlich sind und ob gar allen, in wirklicher Intuition erfaßbaren Wesen, und somit auch allen Wesenskomponenten, exakte Wesen substituierbar sind, das ist von der Eigenart des Gebietes durchaus abhängig“ (Id. S. 137). Die Phänomenologie hat nach Husserl den Wissenschaftscharakter, den Hume, wie wir gesehen haben, der Geometrie implizite zuschrieb.¹ Für Husserl ist dagegen das Gebiet der euklidischen Geometrie eine definite eidetische Mannigfaltigkeit und dies (unstreitlich!) in Beachtung der Relationsaxiomatik, die Hilbert für die Geometrie geschaffen hat. Deshalb ist zu der Frage Stellung zu nehmen: Ob vielleicht nicht doch auch für die Wissenschaften, die nach Husserl — gemäß des-

S. 165). „Die Einheit des Bewußtseins hat gar nichts mit Natur, mit Raum und Zeit, Substantialität und Kausalität zu tun, sondern hat ihre ganz einzigen Formen“. Es ist ein zweiseitig unbegrenzter Fluß von Phänomenen, mit einer durchgehenden intentionalen Linie, die gleichsam der Index der alles durchdringenden Einheit ist, nämlich der Linie der anfangs- und endlosen immanenten ‚Zeit‘, einer Zeit, die keine Chronometer messen“ („Logos“-Aufsatz S. 313). — Siehe besonders auch Id. S. 163/64.

¹ Wie uns ja umgekehrt die Husserlsche allgemeine Konzeption des Begriffes der „indefiniten eidetischen Wissenschaft“ den Schlüssel zum Verständnis der Humeschen Theorie der geometrischen Wissenschaft an die Hand gab.

sen typisch Humescher Einstellung! — indefiniten Charakter tragen, eine Axiomatik angebbbar ist? Denn es kann doch die ergänzende Frage gestellt werden: Ist denn die Einteilung der Wissenschaften in definite und indefinite überhaupt eine sachgemäße, d. h. sachlich erschöpfende? Ist es denn erwiesen, daß die Hilbertsche Relationsaxiomatik in ihrer mathematischen Konkretheit allgemein logisch die einzig mögliche Form von Relationsaxiomatik ist? — Diese Frage ist bei Husserl nicht behandelt.

Die Hilbertsche Axiomatik ist eine Relationsaxiomatik. In ihr sind die Begriffe nicht das logisch Primäre: Jeder Terminus ist nicht für sich allein, sondern gewissermaßen erst durch die sämtlichen Aussagen (Axiome), in denen er mit anderen Termini verknüpft auftritt, festgelegt. Bei Übertragung der bei Hilbert eng mathematischen Begriffsbildung auf das allgemeine philosophische Gebiet stellt sich nun zwangsläufig das folgende Problem: ob denn der Typus des abgeschlossenen endlichen Axiomensystems der allein mögliche Typus eines Axiomensystems ist; ob nicht der Begriff des „Abzählbaren“, der die mathematisch nächste Verallgemeinerung des „ganzzahlig Endlichen“ darstellt und dessen Konzeption für die Mathematik so überaus fruchtbar war — ob dieser Begriff nicht auch für Logik und Erkenntnistheorie von ausschlaggebender Wichtigkeit wäre, insofern eben ein System von „abzählbarvielen“ Axiomen zunächst denkbar sein könnte, deren Abzählbarkeit sich in einem prinzipiellen spezifischen Geordnetsein ausdrückte. Würde unsere Frage mit „Ja“ beantwortet werden müssen, so hinge die „Exaktheit der Begriffe“ eben nicht an der Endlichkeit des Definitionensystems, wie Husserl laut der zitierten Stelle (Id. S. 137) zu behaupten geneigt ist. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit der eben angedeuteten Problematik eine konkrete Formulierung zu geben (— wozu zunächst die für die mathematische Konkretion charakteristischen Widerspruchslosigkeits- und Vollständigkeits-Forderungen zu modifizieren wären). Wichtig für uns ist jedoch das Folgende: Bezeichnen wir ein ideales Gebiet, dem unsere problematische spezifisch „abzählbare“ Form von Relationsaxiomatik zugeordnet ist, als semidefinite Mannigfaltigkeit, so können wir sagen: Husserl hätte, ehe er den Begriff der mathematischen Axiomatisierbarkeit auf eigentlich philosophisches Gebiet übertrug, zunächst untersuchen müssen, ob unter den spezifisch nicht mathematischen Mannigfaltigkeiten nicht semidefinite Mannigfaltigkeiten angebbbar sind. Und erst wenn diese Frage mit „Nein“ hätte beantwortet werden müssen, und nur in diesem Falle, wäre seine Unterscheidung: „definit — indefinit“ eigentlich sachgemäß. In dem Falle aber, daß die besagte Frage mit „Ja“ beantwortet

werden müßte, wäre weiter der Nachweis zu führen, daß die Phänomenologie weder eine definite noch eine semidefinite Mannigfaltigkeit zu erforschen unternimmt. In der Tat involviert nämlich die eventuell mögliche positive Behandlung des verallgemeinerten Problems der Axiomatisierung die eventuelle Möglichkeit einer nicht intuitiv-deskriptiven phänomenologischen Wissenschaft, d. h. einer, auch für die traditionelle Auffassung, stringenten Disziplin vom „reinen Bewußtsein“.

III.

1. Die Phänomenologie studiert „alle Grundarten möglichen Bewußtseins und die wesensmäßig zu ihnen gehörigen Abwandlungen, Verschmelzungen, Synthesen systematisch in eidetischer Allgemeinheit . . . ; wie sie durch ihr eigenes Wesen alle Seinsmöglichkeiten (und Seinsunmöglichkeiten) vorzeichnen, wie nach absolut festen Wesensgesetzen seiender Gegenstand Korrelat ist für Bewußtseinszusammenhänge ganz bestimmten Wesensgehaltes . . .“ (Id. S. 177). Aber die Phänomenologie will als solche nicht bloß eine Erkenntnis von Möglichkeiten. Denn: „das Bewußtsein bzw. Bewußtseinssubjekt urteilt über Wirklichkeit, fragt nach ihr, vermutet, bezweifelt sie, entscheidet den Zweifel und vollzieht dabei, Rechtssprechungen der Vernunft“. Für „die phänomenologische Wissenschaft“ sind also auch „all die Bewußtseinszusammenhänge“ zu beschreiben, die einen Gegenstand schlechthin (was im Sinne der gewöhnlichen Rede einen wirklichen Gegenstand besagt) eben in seiner Wirklichkeit notwendig machen (Id. S. 281). Die Beantwortung dieser Frage wird nach Husserl durch ein genaueres Studium dessen, was unter „Evidenz“ zu verstehen ist, gewährleistet. Fassen wir z. B. irgendeinen sinnlich erfahrbaren Gegenstand ins Auge, so kann dieser Gegenstand in doppelter Weise ein Objekt impressionaler Anschauung sein: Einmal, wenn ich irgendwelche eidetischen Aussagen über ihn mache, was auch in der phantasieren- den Vergegenwärtigung oder in der Erinnerung möglich ist. Das andere Mal, wenn ich ganz „in der sinnlichen Anschauung“ des betreffenden Gegenstandes „lebe“. Nur in dem zweiten Falle ist der sinnliche Gegenstand als solcher originär gegeben. Im ersten Falle sind mir originär die Wesensrelationen gegeben, die den Gegenstand betreffen — vorausgesetzt, daß ich die Wesensaussagen nicht in „blinder“ (d. h. „sogenannter gedankenloser Reproduktion“), sondern „in absolut einsichtiger Weise vollziehe“ (Id. S. 282). Husserl unterscheidet die beiden Arten von Evidenz terminologisch durch die respektiven Bezeichnungen „apodiktische“ und „assertorische Evidenz“, fügt aber sofort hinzu: „Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, daß beide wirklich von einer Wesens-

gattung sind“ (Id. S. 285). Damit ist der Phänomenologie der Weg zu ihrer Lösung des „Wirklichkeitsproblems“ gewiesen. Wir haben schon in Abs. I, 1 die „Impression“ als „Idee im Modus absoluter Fülle“ gekennzeichnet und die Gegenüberstellung „Idee“ — „Impression in unserem erweiterten Sinne“ in der anderen „signitiver Akt“ — „intuitiver Akt“ wiedererkannt. Nach Husserl ist aber auch das „Wie“ wichtig. Die Erfüllung des signitiven Aktes kann nämlich im speziellen so beschaffen sein, daß der intuitive Akzent auf dem Gegenstand liegt, auf den der Sinn des Aktes Bezug hat, so daß dieser „vermeinte Gegenstand als solcher“ zugleich gegenständlich anschaulich bewußter Gegenstand ist. Und als ausgezeichnete Möglichkeit dieser „Erfüllung“ der signitiven Akte hat man die originäre Gegebenheit dieser Gegenständlichkeiten; und das ist eben, im Falle von sinnlichen Gegenständlichkeiten, konkrete sinnliche Anschauung. In ihr finden wir „in der Einstellung auf das Noëma den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinne verschmolzen, und der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noëmatischen Setzungscharakters, oder was dasselbe sagt: Seinscharakters . . . Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen, als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist“ (Id. S. 283). Husserl gelangt so zu dem Begriffe der Vernunftthesis und des „Wahrhaft-Seienden“: „Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges gehört die Setzung; sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins, . . . — sie ist mit ihm eigenartig eins, ist durch dasselbe ‚motiviert‘ und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern vernünftig motiviert“ (Id. S. 283). Wir sehen, wie für den Problemkreis der „Phänomenologie der Vernunft“ (Id. S. 282) der Begriff der originären Anschauung, d. h. die Husserlsche Fassung unseres verallgemeinerten Impressionsbegriffes seine thetische Normierung an dem faktisch Humeschen engen Begriff der „impression“ erhält. Hatte es Hume mit der Konstatierung bewenden lassen, daß die „impressions“ eo ipso das Seiende ausmachten, so leistet die besagte Normierung der „intuitiven Gegebenheit“ an der Humeschen „impression“ gewissermaßen die Transformation der „Phänomenologie des Möglichen“ in eine „Phänomenologie des Wirklichen“. Wichtig für uns ist dabei — und das sei deshalb besonders festgestellt —, daß die Bezogenheit der beiden Impressionsbegriffe aufeinander, der diese Normierung gleichkommt, nach Husserl selber als „Wesenseigentümlichkeit“ aufzufassen ist. Dadurch ist nämlich das Mittel dazu bereitgestellt, daß in der Explikation der Konsequenzen, zu denen die Konzeption des Begriffes des „Wahrhaft-Seienden“ führt, der fak-

tische Humesche Begriff der „impression“ endgültig in den Hintergrund gerückt wird, so daß Husserl sogar gewissermaßen zu einer anderen Definition des Begriffes „wahrhaft-seiender Gegenstand“ gelangt, die scheinbar ohne Äquivalent der verengerten Fassung des Humeschen Impressionsbegriffes auskommt.

2. Wie wir gesehen haben, ist die Setzung des erscheinenden sinnlichen Dinges nach Husserl eine „vernünftige“. Andererseits ist aber das Ding doch immer nur in einseitiger, „unvollkommener“ Erscheinung erfahrbar. Die Transzendenzen der sinnlichen Realitäten sind wesensmäßig nur inadäquat gegebene. Es ist aber nicht etwa so, daß „die Wahrnehmung an das Ding selbst nicht herankomme“ (Id. S. 78), so daß dieses „in seinem Ansich-Sein uns nicht gegeben sei“. Vielmehr ist auch für die (an den Begriff „Gott“ im Sinne einer erkenntnistheoretischen Grenzbegriffsbildung geknüpfte) Erkenntnis absolut höchster Potenz, ein Ding nur durch „Abschattung“ gegeben. Mit anderen Worten: Es ist nicht Eigentümlichkeit der Schau, als solche inadäquat zu geben; sondern der Begriff der sinnlichen Gegenständlichkeiten, deren Noëmen, wie wir gesehen haben, ihre thetische Normierung an der spezifisch sinnlich-impressionalen Gegebenheit erhalten, bedingt — wenn wir Husserl recht verstehen — die eidetische Unvollständigkeit der sinnlichen Originaritäten.¹ Nun bedeutet aber jedes Vernunftsurteil die Aufzeigung eines Wesensbestandes. Jede eidetische Deskription eines Gegenständlichen setzt dessen So-Sein; aber auch umgekehrt: jedem noëmatischen „So-existieren“, „So gegeben sein“ entspricht ein ihm eigenes Wesen. Im Falle der adäquaten Gegebenheit fällt das Wesen des „adäquat Gegebenen“ mit dem des „adäquat Gegebenseins“ impressional zusammen. Im Falle der inadäquaten Gegebenheit aber muß das Wesen der bestimmten inadäquaten Gegebenheit des Gegebenen prinzipiell selber adäquat erfassbar sein — denn sonst würden wir ja auf einen „regressus ad infinitum“ geführt, auf einen Regressus solcher Art, wie er mit dem Begriffe des „Wesens“ nicht zu vereinbaren wäre. Der als solcher als adäquat zu erfassende Charakter der inadäquaten Gegebenheit eines Sinnendinges muß nun aber umgekehrt wieder eng mit dem Charakter des zu Gebenden zusammenhängen. Ja diese eindeutige Korrelation des „inadäquat zu Gebenden“ zu dessen „Art der inadäquaten Gegebenheit“, ist von der Art, daß „der Charakter einer bestimmten inadäquaten Gegebenheit“ — eben als, die Gegebenheit des zu Gebenden formal und material regelndes Prinzip — das zu Gebende nicht nur repräsentiert, sondern, daß er nur ein anderer Aspekt des zu Gebenden ist. Wir werden sehen, wie diese noch schematischen Überlegungen durch

¹ Vgl. Abs. I, 2 und 3 dieser Arbeit.

die Beachtung der „phänomenologischen Zeit“, die für Husserl die Einheit und die Form des reinen Bewußtseins ist, konkrete Bestimmtheit erlangen. Doch hören wir erst Husserl selbst: „Nicht nur ‚wahrhaft seiender Gegenstand‘ und ‚vernünftig zu setzender‘ sind äquivalente Korrelate, sondern auch ‚wahrhaft seiender‘ und in einer ursprünglichen, vollkommenen Vernunftthese zu setzender Gegenstand. Dieser Vernunftthese wäre der Gegenstand nicht unvollständig, nicht bloß einseitig gegeben. Der ihr als Materie unterliegende Sinn würde für das bestimmbare X nach keiner auffassungsmäßig vorgezeichneten Stelle irgend etwas ‚offen‘ lassen: keine Bestimmtheit, die noch nicht feste Bestimmtheit, kein Sinn, der noch nicht voll bestimmter, abgeschlossener wäre. Da die Vernunftthese eine ursprüngliche sein soll, so muß sie ihren Vernunftgrund in der originären Gegebenheit des im vollen Sinne Bestimmten haben: Das X ist nicht nur in voller Bestimmtheit gemeint, sondern in eben dieser originär gegeben“ (Id. S. 296). (Da diese originäre Gegebenheit nun aber eo ipso eine bewußtseinsmäßige sein muß, so fährt Husserl fort:) „Die angezeigte Äquivalenz besagt nun: Prinzipiell entspricht jedem ‚wahrhaft seienden‘ Gegenstand die Idee eines möglichen Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist: Umgekehrt, wenn diese Möglichkeit gewährleistet ist, ist eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend“ (Id. S. 296). Husserl versteht hier unter „Idee“ einen Regulativbegriff, der — obwohl „Idee im Kantischen Sinne“ genannt (Id. S. 297 u. a.) — sich mit diesem Begriff keineswegs deckt.¹

Zunächst sei festgestellt, daß Husserl das Wort „Idee“ in diesem Zusammenhang in zweifacher Hinsicht gebraucht. Er spricht erstens von der „Idee Ding“ und dann von der „Idee eines möglichen Bewußtseins, in dem der dingliche Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßt ist“. (Id. S. 296). Was zunächst den Begriff „Idee Ding“ anbelangt, so handelt es sich gerade nicht, wie bei Kant, um ein dem erkenntnistheoretischen Subjekt aufgegebenes, objektiv geltendes Ideal (wie es bei Kant als nicht konstitutives Prinzip die höhere Synthesis der

¹ Wenn D. Baumgardt (l. c.) darauf hinweist, daß in der Kantischen Lehre vom „Ideal“ „der spezifisch kritische, der tieferliegende Möglichkeitsbegriff, die Bezogenheit des Möglichen auf die Formen der Erfahrung zurückgestellt ist zugunsten des allgemeinen, des vorkritischen Möglichen der *Scientia generalis*, das auch die materialen Momente aller Möglichkeit einbegreifen will, das aber darum auch die Erforschung dieses Inbegriffes alles Möglichen nur als ein Ziel, nur als ein aufgegebenes Ideal der reinen Vernunft erkennen lassen muß“ — so scheint diese Auffassung des Kantischen Regulativbegriffes freilich die Husserlsche Bezeichnung „Idee im Sinne Kants“ zu motivieren. Dennoch ist die einigermaßen unbestimmte Baumgardtsche Explikation der Kantischen „Idee“ geeignet, den tiefgreifenden Unterschied zu verwischen, der zwischen dem Husserlschen Regulativbegriff und dem, was für Kant das Wort „Idee“ bezeichnet, besteht.

„Vernunft im engeren Sinne“ möglich macht) — bei Husserl ist die „Idee Ding“ vielmehr der Titel für die zeitlose, funktionale Gesetzlichkeit, nach welcher die vollkommene Gegebenheit dieses Dinges vorgezeichnet ist „als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. als Feld dieser Prozesse ein a priori bestimmtes Kontinuum von Erscheinungen mit verschiedenen, aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit“ (Id. S. 297).¹ Man ist hiernach versucht, von einer zeitlos geordneten, kontinuierlichen „Wesenskette“ zu sprechen, in die das Wesen Ding sich expliziert, denn Husserl betont andererseits, daß eben in jeder partiellen sinnlichen Anschauung ein Wesenhaftes erschaut wird (Id. S. 16). Die kontinuierliche Kette der Wesen dieser Dingnoëmen, die durch die „Idee Ding“ wesensmäßig, d. h. zeitlos funktional geordnet ist, erstreckt sich zeitlich ins Unendliche. Aber diese „Explikation“ hat Zielstrebigkeit; es handelt sich in der Folge der Dingerscheinungen resp. Dingerfahrungen und korrelativ ihrer Wesensmomente schlechterdings um einen Grenzprozeß. Und dieser Grenzprozeß hat nicht einen Limes von der Art, daß dieser selber nicht der Menge der Elemente der Folge angehörte. Vielmehr spricht Husserl ja von der „Idee eines möglichen Bewußtseins“, in dem der Gegenstand vollkommen adäquat erfaßbar ist (Id. S. 296). Freilich die zeitliche Koordinate dieser adäquaten Gegebenheit ist eine uneigentliche, ist quantitativ durch das mathematisch Unendliche zu kennzeichnen. Aber die Gegebenheit selbst ist „eigentlich“; der „vollkommen und adäquat erfaßte Gegenstand“ ist ein bewußtseinsmäßig erfaßter. So sehr also nach Husserl der sinnliche Gegenstand nicht reell in irgendeinem Bewußtsein vorfindlich ist, so sehr er andererseits überhaupt nicht adäquat gegeben ist, so prinzipiell entspricht ihm als „Idee Ding“ der adäquat erfaßbare objektiv bestimmte Charakter der inadäquaten Gegebenheit des bestimmten Dinges und deshalb entspricht ihm auch die vollkommen adäquate, bewußtseinsmäßige Erfaftheit des Gegenstandes im idealen Endpunkte des Zeitverlaufes, als „Idee eines Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist“.² Dem Wesen des

¹ Die eben zitierten Worte bei Husserl sind nämlich ausschlaggebend und nicht die Worte, die ihnen vorausgehen und die Baumgardt anführt: „Als Idee (im Kantischen Sinne) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet“ — denn da es eben weiter heißt: „als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens...“, so wird durch den Nachsatz sofort klar, daß die Worte „im Kantischen Sinne“ im Vordersatz nur ein Moment, und nicht das maßgebende, der Kantischen Konzeption bedeuten können (siehe ferner Id. S. 312 ff., 314 usw.).

² Das Übersehen der oben auseinandergesetzten Doppelseitigkeit des Ideenbegriffes bei Husserl, vor allem aber die unmögliche Identifizierung des Husserlschen Begriffes, mit dem faktischen Begriff der Kantischen „Idee“, die außer Baumgardt auch Na-

„reinen Bewußtsein“ und dessen „wesenhafter Form“, der „phänomenologischen Zeit“ entspricht umgekehrt die Einteilung der Wesenssphäre nach den Gegebenheitsweisen des „adäquat“ und des „inadäquat“. Und da der Wesensbegriff das wesenhafte, zeitlose Geordnetsein jener noëmatischen Wesenskettens fordert, so muß deren zeitlose, formale und materiale Ordnung in der „Unzeit“, d. h. im idealen Endpunkte des Zeitverlaufes als bewußtseinsmäßig adäquat erfassbar gedacht werden, und zwar erfassbar als das adäquate Totalwesen des Sinnendinges. So ergibt sich als letzte Konsequenz der Husserlschen Konzeption des Wesensbegriffes: All das Gegebene und in jeglicher originären Anschauung zu Erfassende überhaupt, so wie es aus dem reinen Bewußtsein gewissermaßen emaniert, hat nicht nur ein Wesen, sondern für eine wesenhafte Einstellung ist es ein — in unserem Sinne — seiendes Wesen. Jedem Urteil einerseits und jeder Vernunftthese andererseits entspricht ein originär erschautes Wesen, das entweder in seiner Überzeitlichkeit adäquat erfaßt wird oder das als Wesen zeitlicher Erscheinungen den, diesen korrelativen Wesenscharakter hat, um dennoch ideell, d. h. für eine Wesenschau absoluter Zeiteliminationen adäquat erfassbar zu sein.¹ Das Gegeneinanderhalten der Ergebnisse der phänomenologischen „Schau“ führt notwendigerweise zu einer Deutung der Erkenntnisstruktur nach Art der Erkenntnistheorie metaphysischer Observanz.

Doch nicht allein der Husserlschen Resultate wegen wird die von einzelnen Phänomenologen versuchte Umbiegung des phänomenologischen Erkenntnisbegriffes nach der Kantischen Richtung hin immer logisch eine gezwungene Aneinanderheftung heterogener Denkelemente bedeuten — der radikale Gegensatz, in dem die Phänomenologie zum Kantianismus steht, ist vielmehr, wie wir gesehen haben, viel tiefer fundiert. Er gründet sich in der Konzeption des Wesensbegriffes, die einem Übersehen der eigentlich erkenntnistheoretischen, der erkenntniskritischen Problematik gleichkommt.

3. Wir können noch in einer anderen Richtung die realistische Zielstrebigkeit der phänomenologischen Konzeption verfolgen. Husserl hat außer dem Begriff des „wahrhaft Seins“ oder „wirklich Seins“ und dem in seinen Gedankengängen implizite steckenden Begriff des „seienden Wesens“, in unserem Sinne², noch einen dritten wichtigen Seins-

torp („Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie“, „Die Geisteswissenschaften“, 1. Jahrg. 1914, S. 426) mit ihm zu teilen scheint, veranlaßt wohl J. Geyser in erster Linie dazu (l. c. S. 176), zwischen zwei Stellen der Husserlschen „Ideen“ einen Widerspruch zu entdecken, wo faktisch keiner vorhanden ist, um sodann die Phänomenologie als den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus aufzufassen und gegen diesen Standpunkt die traditionellen Gegenargumente des Realismus ins Feld zu führen.

¹ Vgl. übrigens Id. S. 163.

² Siehe Abs. II, 5 dieser Arbeit.

begriff, den des „absoluten Seins“: „Die ganze räumlich-zeitliche Welt . . . ist ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein“ (Id. S. 93), und als solches ist „die Welt der transzendenten ‚res‘ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen“ (Id. S. 92). Das reine Bewußtsein allein hat nach Husserl ein absolutes Sein. „Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘. Sinneseinheiten setzen aber sinngebendes Bewußtsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist (Id. S. 106). Die so gewendete Unterscheidung von „Immanenz“ und „Transzendenz“ (in der die Husserlsche gleichnamige Unterscheidung fundiert ist), ist nun zu trennen von der Form, die sie bei Husserl durch dessen Intentionalitätsbegriff erhält. Nennen wir das eben als letztes Unmittelbares, Sinngebendes, gekennzeichnete (mit Husserl) „reell“, so ist der noëmatische Bezugspunkt für jede Intention gerade nicht reell zu nennen. Damit ist aber klar geworden, daß die Husserlschen Termini „reell“ und „immanent“ deshalb auseinanderzuhalten sind, weil das, was Husserl als „immanent bezogenes intentionales Erlebnis“ definiert, zu dessen Wesen es gehören soll, daß „sein intentionaler Gegenstand . . . zu demselben Erlebnisstrom gehört wie es selbst“, in Wahrheit ein speziell geartetes Transzendentes, aber eben ein Transzendentes genannt werden muß. Das führt uns aber sofort weiter: Eben weil das reine Bewußtsein ein Objektives, sowohl den transzendenten Gegenstand als das reine Ich intentional erzeugendes ist, und weil die Intentionalität Wesenseigenschaft des objektiven reinen Bewußtseins ist — eben weil nach Husserl intentionale Erlebnisse auch für das Reelle als sogenannte „immanente Akte“ möglich sind — und andererseits dieses „unbegrenzt fließende“ reine Bewußtsein ebensowenig adäquat gegeben sein kann, wie ein (nach Husserl) transzendenter „wirklicher Gegenstand“ adäquat gegeben ist — deshalb ist das reine Bewußtsein als Immanenz schlechterdings auch und gerade auch in seiner Eigenschaft als absolutes Sein zu koordinieren mit seinem intentional noëmatischen, d. h. „transzendenten Geformtsein“.¹ Man kann sagen: Das „reine Bewußtsein als Immanenz“ ist der eine Aspekt des objektiven Etwas, genannt „reines Bewußtsein schlechthin“ dessen anderer Aspekt „die Transzendenz“ ist. Die Transformation dieser bei-

¹ Natorp, der hier zu vergleichen ist, betont mit Recht (l. c.): „So gewiß Erleben nicht bloß Erfahren von Erleben ist, so gewiß muß Erfahren von Erleben etwas anderes sein als Erleben. Jenes ist ‚unmittelbar‘, ‚absolut‘, dieses ebenso notwendig vermittelt. Die Notwendigkeit einer Vermittlung setzt doch Husserl selbst voraus, wenn er von einem ‚Wahrnehmen‘, einem ‚Erfassen‘, einer eigenen Art ‚Erfahrung‘ von Erlebnis, von ‚Reflexion‘, von einer eigenen ‚Intention‘, sogar ‚Akten zweiter Stufe‘, d. h. gerichtet auf die originären Akte, spricht.“ Wenn Natorp aber weiter sagt: „Da doch die ‚primäre Intention‘ auf den transzendenten Gegenstand geht, so ist die Erkenntnis jenes ‚Unmittel-

den Aspekte ineinander ist gegeben durch die Intentionalität des reinen Bewußtseins. So erhält, soviel ich sehen kann, der Parallelismus von Noësis und Noëma eine gewisse letzte systemimmanente Begründung.

Zugleich aber erscheint es nun auf einmal gerechtfertigt, daß Hume das reine Bewußtsein als „hyletisches Bewußtsein“ auffaßt und den Akt der Perzeption von deren Inhalt nicht trennt. Ja es erscheint das um so mehr gerechtfertigt, als ihm das Problem der Perzeptioneneinteilung, von dem er ausgeht, in erster und ausschlaggebender Linie ein schlechterdings thetisches, um nicht zu sagen, direkt ein metaphysisches Problem war.

baren‘ in noch höherem Grade ‚mittelbare Erkenntnis‘, als die ... des transzendenten Gegenstandes nach Husserl“, so verquickt er seinen eigenen „rekonstruktiven“ Standpunkt mit dem Husserlschen des „reinen Bewußtseins“. Denn dieses „reine Bewußtsein“ ist eben in erster Linie ein objektives, das sowohl den transzendenten Gegenstand, als auch das Ich intentional erzeugt. Gerade die Objektivität des reinen Bewußtseins muß hier in Betracht gezogen werden.

PAUL HENSEL

Von Heinrich Rickert (Heidelberg)

Am 17. Mai vollendet Paul Hensel in Erlangen sein 70. Lebensjahr. Ich will versuchen, zur Feier des Tages etwas von dem Jubilar zu erzählen, der auch den Lesern der Kant-Studien kein Fremder ist. Doch muß ich von vorneherein bemerken, daß ich nicht hoffen darf, es zu einer sachlich kühlen und objektiven Würdigung des Gelehrten Hensel zu bringen. Dieser Mann ist der älteste meiner Jugendfreunde unter denen, die noch leben, und mit denen ich noch in enger persönlicher Verbindung bin. Seit einigen vierzig Jahren steht er mir so nahe wie wenige Menschen, und unsere Freundschaft hat niemals die leiseste Trübung erfahren. Da ist es nicht leicht, an einem Tage, der in jedem Menschenleben einen wichtigen Abschnitt bedeutet, sachlich und kühl zu sein. Ja, wenn der Freund vom Freunde erzählt, wird er es nicht vermeiden können, ein wenig auch von sich selbst zu sprechen. Zu einer Freundschaft gehören nun einmal notwendig zwei Menschen, die so miteinander verbunden sind, daß bei einem Bericht des einen über den andern der Darsteller nicht allein den Dargestellten im Auge haben kann, sondern auch an sich selbst denken muß. Doch will ich mich bemühen, so objektiv zu sein wie möglich.

I. Herkunft

Paul Hensel hat stets das Wort Goethes beherzigt, an das man in unserer Zeit besonders denken sollte:

„Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib' im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.“

Bei einem Mann, der so denkt, ist es nicht unwesentlich, auch zu wissen, woher er stammt. Hensel durfte freudig das Wort von Goethes Iphigenie zitieren: „Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt.“ Sein Vater war Sebastian Hensel, der durch sein Buch über „Die Familie Mendelssohn“ vielen ein Freund geworden ist. Er entstammte als einziges Kind der Ehe von Wilhelm Hensel mit Fanny Mendelssohn. Sobald man diese Namen nennt, steigt ein interessantes Stück deutscher Geistesgeschichte aus der Vergangenheit empor.

Wilhelm Hensel, der Großvater unseres Geburtstagskindes, war ein seiner Zeit bekannter Maler, der auch Verse und ein Lustspiel veröffentlicht hat und neben vorzüglichen Porträts hauptsächlich religiöse Bilder schuf. Er wirkte am Hofe Friedrich Wilhelms IV. und wurde

königlicher Hofmaler sowie Mitglied der Berliner Akademie. Besonders bekannt sind seine vielen hundert Bleistiftzeichnungen von Zeitgenossen geworden, von denen Sebastian Hensel einige in seinem Buch über die Familie Mendelssohn veröffentlicht hat.

Die Schwester dieses Malers, also Paul Hensels Großtante, war Luise Hensel, die religiöse Dichterin, von der das oft genannte Abendlied „Müde bin ich, geh' zur Ruh“ stammt, eine Frau, die von Clemens Brentano leidenschaftlich geliebt wurde und ihn, obwohl sie ihn nicht erhörte, stark beeinflußt hat. Als Protestantin geboren, trat sie später zur katholischen Kirche über und wurde, wenn ich mich nicht irre, „seelig“ gesprochen.

Es waren also streng religiös und politisch konservativ gesinnte Menschen, die von dieser Seite zu den nahen Verwandten Paul Hensels gehören.

Seine Großmutter Fanny Hensel stammte aus einem ganz anderen „milieu“. Sie zählt zu den Enkelinnen des Philosophen Moses Mendelssohn und war eine Schwester von Felix Mendelssohn-Bartholdy. Einige der schönsten Lieder, die unter dem Namen ihres Bruders gehen, sind von ihr, und beachtenswerterweise hat sie aus dem „Westöstlichen Divan“ grade die Gedichte komponiert, die, ohne daß sie es wissen konnte, nicht von Goethe, sondern von einer Frau, Marianne v. Willemer, geschrieben sind. Sie war wie ihr Gatte ein Mensch mit ungewöhnlichen Gaben.

Paul Hensel ist sich dieser seiner Abstammung stets bewußt gewesen, und er spricht noch heute, wie man verstehen wird, gerne von seinen Verwandten. Er hat mir höchst interessante Stücke aus Familienbesitz gezeigt, besonders Bilder und Handschriften, unter denen ein Porträt Hegels von seinem Großvater und ein Autogramm von Goethe, das dieser, wenn ich nicht irre, für Hensels Großonkel, Felix Mendelssohn aufschrieb, besonders in der Erinnerung geblieben sind. Auch geistig war Paul Hensel stark „erblich belastet“. Allerdings muß man bei der Verteilung seiner Begabungen an seine Vorfahren etwas vorsichtig sein. Seine unbezweifelbare Neigung zu Wortwitzen verdankt er nicht, wie viele annehmen, seiner jüdischen Großmutter, sondern seinem durchaus „arischen“ Großvater. Aber, um ernsthaft zu sprechen: Hensel wuchs von früher Jugend an in einer höchst anregenden Familienatmosphäre auf, zumal sein Vater die Familientraditionen sorgfältig pflegte. Im übrigen verstand er es selbst, das, was er von seinen Vätern ererbt hatte, zu erwerben, um es zu besitzen.

II. Jugend

Seine Gesundheit ließ leider früh zu wünschen übrig, und daher hatte er zuerst an einen buchhändlerischen Beruf gedacht. Bald aber zog es

ihn immer stärker zur Universität. Er machte nachträglich sein Abiturientenexamen und studierte dann, hauptsächlich in Freiburg, Philosophie. Dort wurde der „realistisch“ gerichtete Kantianer Alois Riehl, der Schöpfer des „Philosophischen Kritizismus“, sein Lehrer. In einem Nachruf hat Hensel 1924 in eindrucksvoller Weise geschildert, wie Riehls starke und durchaus nicht nur philosophisch bedeutungsvolle Persönlichkeit auf ihn wirkte.

Im Jahre 1885 machte Hensel unter Riehls Leitung sein Doktor-examen mit einer Arbeit über das Verhältnis von Fichte zu Kant, die deutlich die Einflüsse des Riehlschen Realismus zeigt. Seinem ersten Lehrer hat er auch später stets ein treues und dankbares Andenken bewahrt, ja einige Züge von dessen Philosophie sind immer in ihm lebendig geblieben. Aber manches in der Kant-Auffassung Riehls war doch zu einseitig an den Naturwissenschaften orientiert, als daß es einen von vorneherein so historisch gerichteten Denker wie Hensel auf die Dauer hätte befriedigen können. So zog es ihn immer mehr zu der „idealistischen“ Richtung des Kantianismus hinüber, die nicht nur mit dem Zeitalter Newtons, sondern auch mit Fichte und der deutschen Romantik, mit Schleiermacher, Wilhelm v. Humboldt und Hegel die engste Verbindung besitzt. Hensels zweiter Lehrer von entscheidender Bedeutung wurde der letzte große Universalhistoriker der Philosophie Wilhelm Windelband, der damals in Straßburg eine intensive Wirk-samkeit entfaltete.

Im Jahre 1887 siedelte Hensel nach dem Elsaß über, um sich an der dortigen Landesuniversität als Privatdozent für Philosophie zu habilitieren. Und nun muß ich auch von mir sprechen, denn in Straßburg haben wir uns näher kennen gelernt. Ich bin einige Jahre jünger als er und arbeitete damals noch an meiner Doktordissertation, während er bereits mit seiner Habilitationsschrift über „Ethisches Wissen und ethisches Handeln“ beschäftigt war. Wir verehrten beide Windelband und haben zusammen bei ihm das Kolleg gehört, in dem er vor einem kleinen Kreise zum erstenmal die Gedanken vortrug, die er dann in seinem berühmten „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ weiter ausgestaltete. Unter diesen Umständen verstand es sich von selbst, daß Hensel und ich auch in persönliche Beziehung zueinander kamen, und bald entwickelte sich auf der sachlichen Grundlage gemeinsamer philosophischer Überzeugungen ein herzliches Freundschaftsverhältnis. In jeder Woche unternahmen wir Spaziergänge, meist nach dem Rhein oder darüber hinaus ins badische Land. Dabei erzählten wir uns viel auch von unseren wissenschaftlichen Plänen.

Doch war die Philosophie nicht das einzige sachliche Interesse, das uns vereinigte. Wir besaßen außerdem beide ein besonderes Verhältnis zur Geschichte der schönen Literatur, wie sie damals auf den Kathedern

der Universitäten gelehrt wurde. Ich hatte vor einigen Jahren mein Studium mit der deutschen Literaturgeschichte bei Wilhelm Scherer in Berlin begonnen, war aber bald von dem allzu unphilosophischen Geist, der in dieser damals allmächtigen Schule herrschte, so unbefriedigt gelassen, daß ich mich entschloß, die Germanistik aufzugeben, um Philosophie zu studieren. Im Zusammenhang damit trieb ich dann Naturwissenschaft und Nationalökonomie und fand dazu besonders bei Friedrich Goltz, Georg Friedrich Knapp und Lujo Brentano, die auch Hensel gut kannte, die beste Gelegenheit. Meine literarischen Interessen waren aber durchaus nicht abgestorben, und als ich nun mit Hensel zusammenkam, der mir nicht nur in der Kenntnis der deutschen, sondern noch mehr in der fremden, vor allem der englischen und französischen Literatur weit überlegen war, wurde für mich der freundschaftliche Verkehr zugleich zur Quelle reichster sachlicher Belehrung. Hier fand ich einen Mann, wie er mir auf den Universitätskathedern damals nicht begegnen konnte, der umfassende Kenntnisse der Dichtkunst mehrerer Sprachen mit gründlicher philosophischer Bildung verband und daher imstande war, Literaturgeschichte so zu treiben, wie es mir, seit ich in meiner Gymnasiastenzzeit Schillers ästhetische Schriften gelesen, als Ideal vorschwebte.

Ich habe von dieser persönlichen Beziehung gesprochen, weil ich damit zugleich auf den Punkt hinweisen kann, der das Zentrum für Hensels gesamte Lebensarbeit auf wissenschaftlichem Gebiete geblieben ist. Ich selbst hielt an meinen systematisch-philosophisch gerichteten Bestrebungen fest und habe nur gelegentlich kleine Abstecher in das Gebiet der Faustforschung gemacht. Der Freund aber arbeitete weiter an einer „allgemeinen Geistesgeschichte“, wie man heute mit einem Schlagwort sagt, und bevorzugte dabei besonders die Gebiete auch in der ausländischen Literatur, in denen die dichterischen Strömungen von den philosophischen nicht zu trennen sind. In dieser Hinsicht habe ich nie aufgehört, von Hensel viel zu lernen. Seine Fähigkeit, Probleme der Dichtkunst unter philosophischen Gesichtspunkten zu sehen, hat mich, abgesehen von aller persönlichen Freundschaft, auch nach der Straßburger Zeit sachlich stets aufs engste mit ihm verbunden, und ich bin dabei immer der Empfangende geblieben.

Ich verließ Straßburg 1888, nachdem ich mein Doktorexamen gemacht hatte. Hensel blieb dort, um als Privatdozent der Philosophie zu wirken. Aber die räumliche Trennung änderte an unseren Beziehungen nur wenig, und es wurde uns um so leichter, uns auch öfter zu sehen, als ich bereits Ende 1889 nach Freiburg, also in die Nähe von Straßburg übersiedelte. Ich wohnte nun in der Stadt, in der Hensel seine schönste Studentenzeit verbrachte, und ich lernte auch bald seinen früheren Lehrer Riehl persönlich kennen, der mir ebenso

imponierte, wie er einst Hensel imponiert hatte. Hensel dagegen lebte jetzt dort, wo ich am liebsten als Student gewesen war, und stand in einem nahen freundschaftlichen Verhältnis zu meinem Lehrer Windelband.

Schon aus diesem Grunde verstand es sich von selbst, daß wir öfter in Straßburg oder in Freiburg zusammenkamen, und besonders in den herrlichen Freiburger Wäldern konnten wir auf ungezählten Spaziergängen den Gedankenaustausch fortsetzen, mit dem wir einige Jahre vorher auf der Landstraße von Straßburg nach Kehl begonnen hatten. Ich fuhr fort, von Hensel zu lernen, ließ mir oft stundenlang Vorträge über deutsche, englische und französische Literatur halten, die mich auf das lebhafteste anzogen, und er spendete unermüdlich mit Freuden aus den unerschöpflichen Quellen seines Wissens.

III. Der Gelehrte

Selbstverständlich verfolgte ich auf das eingehendste auch seine wissenschaftlichen Arbeiten und habe so ihr Entstehen zum Teil persönlich miterlebt. Von ihnen ist jetzt zu reden.

Sie galten nach der Habilitation zuerst besonders dem merkwürdigen Engländer Thomas Carlyle, der sich als Forschungsobjekt für Hensels wissenschaftliche Doppelbegabung besonders gut eignete. Carlyle ist als Schriftsteller auf sozialpolitischem, auf historischem und auch auf dichterischem Gebiet (Sartor Resartus) tätig gewesen. Aber allem, was er schrieb, lag eine Weltanschauung zugrunde, die ihre tiefsten Wurzeln in der Philosophie des deutschen Idealismus hatte. Ein solcher Mann mußte Hensel anziehen und zur Vertiefung in die philosophischen Grundlagen seines Denkens und Schaffens reizen. Er gab zunächst drei Bände sozialpolitischer Schriften von Carlyle heraus, die er mit Einleitungen und Anmerkungen versah und zum Teil selbst übersetzte. Dann schrieb er für „Frommanns Klassiker der Philosophie“ eine Monographie, die dem deutschen Publikum zum erstenmal zeigte, was Carlyle als Philosoph bedeutet, d. h. wie sich in diesem Engländer die Gedanken des deutschen Idealismus gestaltet haben. Das Buch, das aus intimster Kenntnis und liebevollster Bewunderung stammt, hat bis heute nicht seinesgleichen gefunden.

Auf dem Katheder beschäftigte sich Hensel schon in seinem ersten Dozentensemester eingehend mit den französischen Enzyklopädisten, über die er ein dreistündiges Kolleg hielt. Auch dieses von Carlyle in vieler Hinsicht weit abliegende Thema forderte bei seiner Behandlung wieder dieselbe Verbindung von allgemeiner Literatur mit Philosophie. In gleicher Weise hat Hensel sich schon früh in seinen Vorlesungen mit den deutschen Romantikern beschäftigt, d. h. mit dem Gegenstande, dem er durch sein ganzes Leben hindurch treu ge-

blieben ist, den er immer wieder vor den Studenten behandelte, in einem Kolleg, das von einer anfangs einstündigen schließlich bis zu einer fünfstündigen Vorlesung anwuchs, und über den er auch eine Menge von kleineren Abhandlungen publizierte. Besonders Novalis, Friedrich Schlegel, E. Th. A. Hoffmann lagen ihm am Herzen. Nicht minder liebte er Jean Paul, über den er leider nichts in den Druck gegeben hat.

Dazwischen wendete er sich auch wieder mehr systematisch-philosophischen Fragen zu, besonders der Behandlung des sittlichen Lebens, dem schon seine Habilitationsschrift gewidmet gewesen war. Das Buch über „Die Hauptprobleme der Ethik“, das 1903 herauskam, gibt davon Zeugnis und ist vor allem durch die Herausarbeitung des Begriffs der Gesinnungsethik im Unterschied von dem der Erfolgsethik lehrreich.

Der Schwerpunkt jedoch lag auf die Dauer stets in geschichtlichen Arbeiten, und die zweite historische Monographie nach dem „Carlyle“ war Rousseau gewidmet. Sie erschien 1907 und zeigte von neuem die ungewöhnliche Fähigkeit Hensels, allgemeine Geistesgeschichte mit Geschichte der Philosophie zu verbinden.

Gesamtdarstellungen einzelner Denker hat Hensel später nicht mehr publiziert. Das lag wohl zum großen Teil daran, daß seine Augen ihm schon früh nicht eine so ausgebreitete Lektüre erlaubten, wie sie bei seiner Art zu arbeiten und bei seiner wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit ihm unentbehrlich schien, wenn er die Darstellung eines Gegenstandes als abgeschlossen betrachten sollte. Überdies fehlte ihm jeder literarische Ehrgeiz. Er war zufrieden, wenn er selber wußte, wie die Dinge lagen, und seinen Freunden und Schülern etwas davon erzählen konnte.

So ist es in den letzten zwei Jahrzehnten bei kleineren Arbeiten geblieben. Aber Aufsätze wie die über Jonathan Swift und seinen Pessimismus, über Wilhelm v. Humboldt und über Montaigne und die Antike zeigen im Verein mit den schon genannten Arbeiten über die deutschen Romantiker, welche erstaunliche Vielseitigkeit und welche weit ausgedehnten Kenntnisse Hensel besitzt, und wie es ihm wahrlich nicht an Gedanken fehlt, mit denen er noch andere Gesamtdarstellungen von der Art hätte schaffen können, wie er sie in seinem „Carlyle“ und seinem „Rousseau“ uns geschenkt hat. Ich kenne unter den heute Lebenden keinen, der zumal die deutsche Romantik in ihren Beziehungen zur deutschen Philosophie nach allen ihren Einzelheiten so beherrscht wie Hensel, und der einen so tiefen Einblick in die letzten philosophischen Fundamente dieser Bewegung getan hat wie er. Leider ist nicht anzunehmen, daß er noch eine Gesamtdarstellung des romantischen Denkens schreiben wird, die zu schaffen er doch wie kein zweiter nach Rudolf Haym geeignet wäre.

Doch wir wollen an diesem Tage nicht darüber klagen, was fehlt, sondern uns an dem freuen, was wir besitzen. Auch die Bruchstücke zu einer Geschichte der deutschen Romantik, die Hensel publiziert hat, geben uns nicht nur historisch sehr viel, sondern besitzen zugleich ein starkes aktuelles Interesse. Unsere Zeit ist ja vielfach an Spätromantikern wie Friedrich Nietzsche und neuerdings auch Sören Kierkegaard orientiert. „Leben“ und „Existenz“ sind ihre Schlagworte. Da muß es zur Klärung der gegenwärtigen Situation beitragen, wenn jemand an der Hand eines so kundigen Führers, wie Paul Hensel es ist, sich über die ursprüngliche deutsche Romantik orientiert, von der die romantischen Bestrebungen unserer Tage doch nur einen schwachen, epigonenhaften Nachklang bilden. Wer Friedrich Schlegel oder Novalis, um nur diese beiden zu nennen, gründlich kennt, wird nicht so leicht zu einer Überschätzung der heutigen Modegrößen kommen.

Nur eine nicht zu leugnende Gefahr bestand bisher bei Hensels Art zu publizieren. Er verteilt auch heute noch seine Gaben allzu sorglos, und manches wertvolle Stück wurde in Tageszeitungen gedruckt, wo es leicht mit dem Tage wieder verschwinden konnte. Um dem vorzubeugen, haben Ernst Hoffmann, der schon in Heidelberg Hensels Schüler wurde, und ich zum 70. Geburtstag unseres Freundes dreißig kleine Schriften und Vorträge (darunter auch die Abhandlung, die 1919 in den Kant-Studien über W. v. Humboldt erschien) ausgewählt und in einem Bande vereinigt.¹ Damit bleiben sie vor dem Schicksal der meisten Journalaufsätze bewahrt und können so weiter wirken, wie man es dringend wünschen muß. Sie haben auch der jüngsten Generation sehr viel zu sagen. Jeder, der sich für die Darstellung literarisch-geschichtlicher Probleme im Zusammenhang mit der Philosophiegeschichte interessiert, kann jetzt aus diesem Buche wenigstens einen Teil der Belehrung schöpfen, die zu gewinnen mir im persönlichen Umgang mit dem Freunde in mehreren Jahrzehnten vergönnt gewesen ist. So dürfen wir hoffen, daß der Band dazu beiträgt, dem Schaffen Hensels einigermaßen die Beachtung zu sichern, die es in so hohem Maße verdient.

IV. Der Lehrer

Ich habe mit dem Überblick über Hensels literarische Wirksamkeit seinem späteren Leben vorgegriffen, und es ist daher in dieser Hinsicht noch das Wichtigste nachzutragen, besonders das, was seine Tätigkeit als Lehrer betrifft.

¹ Paul Hensel, kleine Schriften und Vorträge. Zum 70. Geburtstag des Verfassers herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert. 1930. VIII u. 412 S. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Ein wohl gelungenes Porträt schmückt den Band.

Hensel wirkte zunächst nahezu zehn Jahre als Dozent der Philosophie in Straßburg, in schönster Harmonie mit seinem Lehrer und Freunde Wilhelm Windelband, der feinstes Verständnis für seine wissenschaftliche Eigenart besaß und ihm auch menschlich auf das herzlichste zugetan war. Oft habe ich Windelband mit lebhafter Anerkennung über die Bedeutung, die Hensel besitzt, sprechen hören.

Dann wurde Hensel nach Heidelberg berufen, um Kuno Fischers hauptsächlich historisch gerichtete Lehrtätigkeit systematisch zu ergänzen. Es war keine leichte Aufgabe, neben diesem Fürsten des Katheders zu dozieren, und besonders einem Mann, der in erster Linie Historiker ist wie Hensel, mußte die Konzentration auf systematische Vorlesungen Mühe machen. Hensel hat es in Heidelberg viel schwerer gehabt als in dem geliebten Straßburg, aber auch diese Aufgabe schließlich in seiner Weise glänzend gelöst. Es steckt in der Geschichte der Philosophie für den, der sie so gründlich kennt wie Hensel, doch eine Fülle von Systematik, die nur herausgeholt zu werden braucht, und jedenfalls verstand er es, seine systematischen Vorlesungen durch reiches historisches Material, an dem er die Gedanken exemplifizierte, so anschaulich und lebendig zu gestalten, daß er damit intensiv auf seine Hörer wirkte.

Besonders aber gab er ihnen das, was bei Kuno Fischer, jedenfalls in den Vorlesungen, nicht zu finden war, und weshalb man ihn nach Heidelberg gerufen hatte: die Anregung auch zur intimen Beschäftigung mit den Einzelheiten, ohne die ein selbständiges Weiterarbeiten für den Studenten nicht möglich ist, und die daher jeder akademische Lehrer bei seinen Hörern pflegen sollte. Die größten Verdienste hat Hensel sich in dieser Hinsicht dadurch erworben, daß er zum erstenmal in Heidelberg philosophische Seminarübungen hielt, wie sie sich in Straßburg seit vielen Jahren eingebürgert hatten. Das muß ihm um so höher angerechnet werden, als er damit bei Kuno Fischer auf Widerstand stieß, ja dessen Unwillen erregte. Er ließ sich bei aller Konzilianz seines persönlichen Wesens nicht von dem als richtig erkannten Wege abbringen und ist so der eigentliche Begründer des philosophischen Seminars der Heidelberger Universität geworden, das Windelband dann später ausgestaltete, und das heute drei Direktoren und einen planmäßigen Assistenten hat. Wir Heidelberger haben Grund, Hensel aufs nachdrücklichste für sein hiesiges Wirken zu danken.

Im Jahre 1902 erhielt Hensel einen Ruf nach Erlangen, wo er bis heute lebt. Es war ein sonderbares Geschick, daß er auch dort neben einem Mann zu wirken hatte, der ausschließlich Historiker war, und daher auch hier wieder hauptsächlich die systematische Philosophie vertreten mußte. Es ist schwer zu verstehen, warum man im Lehrbetrieb an der traditionellen Trennung von Geschichte und System noch

heute festhält. Im philosophischen Unterricht ist sie unbegründet und für einen geschichtlich orientierten Mann wie Hensel, wenn man ihn auf Systematik festlegen will, sehr unbequem. Aber Hensel hat auch diese Schwierigkeiten überwunden. Er las nicht nur „Einleitung in die Philosophie auf problemgeschichtlicher Grundlage“, sondern er verarbeitete ebenso in seiner „Psychologie“, in seiner „Logik“, in seiner „Ethik“, in seiner „Religionsphilosophie“, „Geschichtsphilosophie“ und „Ästhetik“ eine Fülle des historischen Stoffes. Bisweilen hat er, besonders später, mit gutem Recht auch Vorlesungen gehalten, die schon nach ihrem Titel rein geschichtlich waren, ja es sich nicht nehmen lassen, über Themata zu sprechen, die ganz der Literaturgeschichte angehören, wie über den deutschen Roman im 19. Jahrhundert, über Shakespeare, über Conrad Ferdinand Meyer und seine Kunstform.

Hensel konnte auch auf diesen Gebieten durchaus als „Fachmann“ gelten, und es ist lebhaft zu bedauern, daß der von bedeutenden Historikern und Philologen ausgehende Gedanke, ihm eine Professur für neuere Literaturgeschichte anzubieten, an dem Widerstand der Germanisten gescheitert ist. Vorlesungen, die gleichmäßig literaturhistorisch wie philosophisch sind, z. B. über Herder und seine Zeit, über Goethes Weltanschauung in ihrer Entwicklung, über E. Th. A. Hoffmann im Zusammenhang mit der Romantik kamen in Erlangen hinzu und haben seine Hörer besonders gefesselt. Auch in dem Vorlesungsverzeichnis, das in mancher Hinsicht, zumal quantitativ, am besten zeigt, was er als Lehrer geleistet hat, tritt uns wieder die erstaunliche Vielseitigkeit entgegen, die manchem auf den ersten Blick vielleicht fast allzu groß erscheinen mag. Aber jeder, der Hensel kennt, weiß genau, daß die Fülle seiner Interessen ihn niemals in Gefahr gebracht hat, oberflächlich zu werden. Er besitzt eben wirklich ein ungewöhnlich großes Wissen, wie es nur sehr wenigen Gelehrten heute zur Verfügung steht, und überdies läßt ihn wohlsein Gedächtnis niemals im Stich.

Ich würde gerne das Gesamtverzeichnis seiner Vorlesungen von 1889 bis 1929 hier abdrucken, aber der Platz, der mir zur Verfügung steht, verbietet das. Ich beschränke mich auf einige Punkte. Nicht weniger als dreiunddreißig verschiedene Themata hat Hensel in kleineren und größeren Kollegien während seiner Dozententätigkeit in Straßburg, Heidelberg und Erlangen vor den Studenten behandelt. Dabei sind die vielen verschiedenen Gegenstände der Seminarübungen nicht mit eingerechnet. Deren Zahl ließ sich nicht genau feststellen. Fast achtzig Semester hindurch hat er immer wieder neue Stoffe in Angriff genommen, und dabei war er auf dem Katheder schon früh ausschließlich auf das angewiesen, was er, wie man zu sagen pflegt, „auswendig“ wußte, denn bereits seit seiner Heidelberger Zeit gestatteten ihm seine Augen nicht mehr, sich beim „Lesen“ an ein Kollegheft zu halten.

Die Art, wie er sich auf sein Kolleg vorbereitete, war sehr interessant zu sehen. Am Vormittag ließ er sich einige Stunden aus dem Autor vorlesen, den er am Nachmittag behandeln wollte. So kam er in die richtige „Atmosphäre“. Dann saß er eine Zeitlang mit konzentriertem Gesichtsausdruck ganz still für sich allein, ohne irgendein Buch, bis er genau wußte, was er vortragen wollte.

In den nahezu vierzig Jahren seiner Lehrtätigkeit ist er nur während eines Semesters beurlaubt gewesen, obwohl seine Gesundheit durchaus nicht die beste war. Seine ungewöhnliche Vielseitigkeit und die Unermüdlichkeit seines Strebens, immer neuen Stoff zu beherrschen, kommt endlich auch in den zahlreichen Doktordissertationen zum Ausdruck, die besonders in Erlangen auf seine Anregung hin entstanden sind.

V. Der Mensch

Ich muß hier abbrechen, um den Raum eines Geburtstagsartikels nicht allzusehr zu überschreiten. Aber ich möchte der Skizze, die von dem Mann der Wissenschaft als dem Gelehrten und dem Lehrer handelt, noch ein paar Worte über den „Menschen“ Hensel hinzufügen.

Das wird mir nicht leicht, grade weil ich ihn so genau kenne, und weil es vielleicht am schwersten ist, über das öffentlich zu sprechen, was man liebt. Von seinem schlagenden Witz und seinem nie versagenden Humor, von seiner sprudelnden Lebendigkeit in geselligem Verkehr, von seiner gewinnenden Freundlichkeit, die er jedem schenkt, mit dem er in Berührung kommt, von seiner guten Laune, die jeden froh macht, der mit ihm spricht, brauche ich nicht viel zu sagen. Darüber weiß Bescheid, wer nur ein paar Stunden mit ihm zusammen war. Aber auch über das, was nicht jeder kennt, hat es keinen Zweck, viele Worte zu machen. Wer Hensel nahe steht, ist sich bewußt, welchen Schatz an wärmster Anteilnahme, an Hilfsbereitschaft und an grenzenloser Herzensgüte er an ihm besitzt, und wer das nicht an sich erfahren hat, dem kann man doch keine rechte Vorstellung davon geben. Ich will der Versuchung nicht widerstehen, hier wenigstens ein bezeichnendes Wort mitzuteilen, das eine jüngere Verwandte von Hensel mir einmal über ihn sagte. „Wir nennen ihn immer den Onkel Kachelofen, weil man sich so schön an ihm wärmen kann.“

Selbstverständlich weiß ich ebenso, daß trotzdem nicht alle Menschen stets mit ihm zufrieden sind, auch die nicht, die öfter mit ihm zusammenkommen. Da wird man nun freilich mit Recht sagen, das sei gewiß kein schlechtes Zeichen, denn schon Goethe hat es ausgesprochen: „Allen gefallen ist schlimm.“ Aber es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß sogar die nahen Freunde bisweilen über ihn den Kopf schüttelten und es noch tun. Geht man in solchen Fällen der Sache auf den Grund, dann findet man immer, daß eigentlich nur seine grenzenlose Herzens-

güte die „Schuld“ an dem trägt, was man bisweilen anders wünschte. Hensel hat nie „nein“ sagen können, wenn ihn jemand um etwas bat, und er kann es heute noch nicht. Diese Eigenschaft haben die Menschen bisweilen arg mißbraucht. So ist seine stets lebendige Hilfsbereitschaft auch solchen zugute gekommen, die es wahrlich nicht verdienten, und das hat dann zu allerlei Mißverständnissen geführt. Aber werden wir, die wir ihn kennen, eine solche „Schwäche“ ernsthaft an ihm missen wollen?

Um wenigstens an dieser Stelle jedem Mißverständnis vorzubeugen, ist noch hinzuzufügen: man darf nicht etwa glauben, Hensel sei wegen seiner allzu großen Nachsicht und Milde das, was man eine „schwache Persönlichkeit“ nennt. Gewiß, die „unnachsichtliche Milde“, von der G. F. Knapp mit einem von Hensel gern zitierten Ausdruck spricht, hat er nicht. Aber jeder, der in ernsten Dingen mit ihm zu tun bekam, hat Gelegenheit gehabt, seine ungemein ausgeprägte und eigenartige Persönlichkeit unmittelbar zu erleben. In den Angelegenheiten, auf die es im Leben vor allem ankommt, ruht er fest in sich und läßt sich niemals aus der ihm vorgeschriebenen Bahn bringen. Das hat er schon Kuno Fischer gegenüber bewiesen, den er hoch verehrte, und das muß auch in dem Zusammenhang, der von dem Philosophen Hensel handelt, erwähnt werden, weil seine philosophischen Überzeugungen eng damit zusammenhängen.

In Lessings Minna v. Barnhelm sagt das kluge „Frauenzimmerchen“ Franziska einmal: „Man spricht selten von der Tugend, die man hat, aber dafür öfter von der, die uns fehlt.“ Darin steckt gewiß eine tiefe Wahrheit, an die man sich auch bei philosophischen Zeitströmungen und der Stellung der Menschen zu ihnen erinnern sollte. Heute redet man in der Philosophie so schrecklich viel von „Persönlichkeit“ und dem, was damit zusammenhängt, von „Echtheit“, von „Lebendigkeit“, von „Substanz“, von „Existenz“ und dergleichen. Warum wohl? Aus rein wissenschaftlicher Überzeugung? Der Grund liegt näher. Man besitzt dies alles oft nicht und sehnt sich deshalb danach. So schafft man sich Wunschbilder und macht aus der Not der mangelnden Tugenden schließlich eine ganze sogenannte „Lebens-“ oder „Existenzialphilosophie“.

Hensel hat diesen „modernsten“ Bestrebungen, die nicht ganz so „neu“ sind, wie manche glauben, und deren Ursprünge in der Romantik er kannte wie wenige, in ihrer heutigen Gestaltung stets sehr kühl gegenübergestanden und sein Urteil über sie bis zum jetzigen Tage, so sehr sie sich auch in den Vordergrund drängen und einem Teil unserer Jugend imponieren mögen, nicht geändert. Aber seine Stellung dazu erklärt sich gewiß nicht daraus, daß es ihm selber an „Substanz“ oder „Existenz“ oder „Lebendigkeit“ fehlte. Im Gegenteil: ihm ist sein eige-

nes Leben und seine eigene Existenz stets ein so selbstverständlicher und unantastbarer Besitz gewesen, daß er es für höchst überflüssig halten mußte, daraus eine „Philosophie“ zu machen. Der Umstand, daß man „lebt“, oder daß man „existiert“, reicht dazu auch nicht aus. Es kommt nicht darauf an, daß, sondern wie man lebt oder existiert, und darüber sagen die Begriffe Leben und Existenz für sich allein noch gar nichts.

Vor allem aber: philosophieren kann man nur über das, was einem problematisch geworden ist. Wer daher sein ganzes langes Leben ein „existierender Denker“ war und selber wirklich in der Philosophie „lebendig“ lebte, wird keine große Neigung verspüren, unter die modernen Lebens- und Existenzialphilosophen zu gehen, mit deren Leben und Existenz es bisweilen recht „problematisch“ bestellt ist, und die sich deshalb so viel über diese Begriffe den Kopf zerbrechen.

Doch die polemisch klingenden Sätze sollen nicht das letzte Wort in diesem Festartikel sein. Ich will daher mit einem alten französischen Verse schließen, der auf dem Ex Libris steht, welches die reichen Schätze von Hensels großer Bibliothek schmückt. Ich möchte den Vers aber, so gut ich es vermag, übersetzen, schon um seine uns fremdartig und vielen auch unverständlich gewordene alte französische Orthographie nicht den Angriffen des Druckfehlerteufels zu überliefern. Er lautet deutsch ungefähr:

„Ein altes Buch, das leise zu mir spricht —
Nie kannt' ich zierlichere Plauderei.“

Auch das gibt uns zugleich ein Stück des Menschen Hensel. Doch nur einen Teil und nicht etwa den „ganzen Menschen“ haben wir darin, denn jeder weiß, daß Hensel nicht allein mit Büchern, sondern auch mit lebendigen Freunden äußerst „zierlich“ zu plaudern versteht. Daß ihm das noch viele Jahre lang vergönnt sein möge, ist der Herzenswunsch, den wir heute für ihn und — für uns hegen.

JULIUS BAHNSEN

(Zum 100. Geburtstag, 30. März)

Von Dr. Paul Fechter, Berlin

Am 30. März dieses Jahres jährte sich zum hundersten Male der Tag, an dem Julius Bahnsen, der Verfasser des „Widerspruchs im Wissen und Wesen der Welt“, das Licht der Welt erblickte. Ein Philosoph beging an diesem Tage seinen hundertsten Geburtstag, dessen Schicksal mit seiner Lehre in einem Einklang steht, auf den wirklich einmal das Wort tragisch in dem Sinne, wie er selbst es gebraucht hat, zutrifft. Der letzte Mann aus der Reihe der großen deutschen Philosophen, in denen nicht nur das Erbe der klassischen Zeit fortlebte, sondern wirklich philosophische Substanz, Denken aus einem ursprünglich philosophischen Verhältnis zur Welt heraus vorhanden war, trat an diesem Tage in die Reihe der Hundertjährigen, ohne bisher irgendwo in größeren Bezirken der Nation mit dem, was er hinterließ, auch nur den leisesten Widerhall gefunden zu haben. Der Vollender dessen, was Schopenhauer mit seinem Voluntarismus in der Richtung auf die Fundierung eines konsequenten Pessimismus begonnen hatte, erlebt während der kurzen Spanne Zeit, die das Schicksal ihm auf dieser Welt vergönnt hatte, und genau so in der Folgezeit ein Los, wie es sich finsterner selbst sein Pessimismus kaum hätte ausmalen können. Er erlebt dieses Schicksal lediglich aus den Konstellationen des Lebens und seiner Wesensart heraus, ohne daß man irgendwo von Schuldsprechen könnte; ja, man kann nicht einmal die Generationen des halben Jahrhunderts, das seit seinem Tode inzwischen vergangen ist, mit Recht der Nichtachtung seines Werks beschuldigen. Denn dieses Werk ist, obwohl vorhanden, doch so gut wie ungreifbar. Wenn heute ein Mensch selbst die beste Absicht hat, sich mit der Lebensarbeit Julius Bahnsens auseinanderzusetzen, so ist ihm das außerhalb der großen Städte mit den großen Bibliotheken fast völlig unmöglich. Es gibt von dem, was Julius Bahnsen schrieb und zum Druck brachte, keinerlei Neuauflagen. Von den alten Ausgaben ist offenbar sehr vieles, weil unverkäuflich, wieder eingestampft und vernichtet worden. Darüber hinaus ist aber nur sehr wenig von dem, was er schrieb, bei großen Verlegern erschienen, so daß es wenigstens im Besitz der Bibliotheken wäre. Das ganze Werk dieses Lebens wurde vom Schicksal zersplittert, zerrissen, verworfen. Man muß heute ganz wesentliche Stücke der Lebensarbeit Bahnsens in verschollenen Verlagen in Köslin, in Lauenburg, in Anklam und sonstwo suchen gehen, wofern sie nicht gar in Beilagen zu den Jahresprogrammen hinterpommerscher Gymnasien versteckt

sind. Julius Bahnsen ist selbst für eine aufnahmebereite Nation heute, da bereits hundert Jahre seit seinem Eintritt in die Welt vergangen sind, noch nicht vorhanden, weil sein Werk kaum noch zu erreichen ist. Seine Einordnung in das Gesamtbild der geistigen Entwicklung ist selbst Menschen, die guten Willens sind und seiner Arbeit den ihr gebührenden Platz im Bild der geistigen Welt geben wollen, unmöglich, weil die Dokumente dieses Lebens fast völlig verschwunden sind. Das Schicksal hat bisher verhindert, daß das Werk Bahnsens auch nur in einzelnen Stücken der Nation zugänglich wurde. Niemand entschloß sich zu einem Neudruck der wesentlichsten Dinge, um überhaupt einmal eine Auseinandersetzung mit diesem Phänomen zu ermöglichen.

Dabei ist zuzugeben, daß selbst ein solcher Neudruck, wenn er nicht sehr vorsichtig und sorgsam in der Auswahl wie in der Behandlung vorgenommen würde, noch nicht imstande wäre, eine Verbindung zwischen dem Philosophen und dem Kreise derer, die bereit wären zu einer Auseinandersetzung mit ihm, herzustellen. Das Schicksal schlug Bahnsen seine einzelnen Äußerungen so aus der Hand, daß keine oder sagen wir fast keine ein abgerundetes, geschlossenes Bild seines Denkens und Wollens gibt. Sieht man von seiner ersten großen Arbeit, den „Beiträgen zur Charakterologie“, ab, die Brockhaus herausbrachte, so ist alles, was danach erschien, Stückwerk, Andeutung, Vorläufiges — Arbeit eines Mannes, der in seinem Inneren immer noch der Hoffnung lebt, einmal Muße und Ruhe zu finden, um sein entscheidendes großes Werk zu schreiben, und der bis dahin wie als Hinweis, Verheißung, Versprechen hier, da, dort einen Fetzen, eine Kleinigkeit, Niederschrift irgendeiner Einzelbetrachtung, die ihn gerade besonders interessierte, herauswarf. Und als er dann endlich soweit war, den ersten Band seiner großen Arbeit zu publizieren, in der nun all das, was er gedacht und gewollt hatte, zusammengefaßt, ineinandergefügt und aufgebaut werden sollte, da hatte er unendlich Vieles in der früheren Kleinarbeit schon vorweggenommen und verausgabt, hatte sich festgelegt in einzelnen Punkten, so daß er nun hier nicht einfach klar ein Fazit ziehen und das Resultat seines Lebens hinstellen konnte, sondern daß er jetzt gegen sich selbst und andere polemisieren, sich korrigieren, rechtfertigen, zitieren, erweitern, zurücknehmen, kurz eine Arbeit leisten mußte, deren Resultat alles andere als ein klares, entscheidendes und endgültiges System werden konnte. Das böse Wort Friedrich Nietzsches von dem alten Brummkreisel Bahnsen, der sich mit Wollust sein Lebenlang in seinem realdialektischen Elend und persönlichen Pech herumgedreht habe, paßt zwar schlecht auf das Leben Bahnsens; es trifft aber nicht übel das Wesen seines Hauptwerkes — das nun wieder echt Bahnsensch so erschien, daß er es vollständig überhaupt nicht mehr gesehen hat. Wollte jemand heute das Wesentliche aus

dem Werk Bahnsens der Nation wieder vorlegen, um das Vacuum, in dem er immer noch steht, endlich auszufüllen, so müßte er fast von einem wortgetreuen Neudruck absehen und müßte trotz aller Pietät gegen den Autor bei den meisten Arbeiten eine Auswahl und Redaktion vornehmen, die versuchte, die bösen Wirkungen nachträglich auszugleichen, die das Lebensschicksal des Philosophen auf seine einzelnen Äußerungen ausgeübt hat. Man könnte die Charakterologie, könnte auch die kleine Ästhetik unverändert lassen; alles übrige müßte man bearbeiten, umstellen, zusammenfassen, klären — zum wenigsten, wenn man sich nicht an einen spezifisch philosophisch geschulten Leserkreis wenden will, sondern an das Ganze der Nation, die Bahnsen zur Ergänzung des Phänomens Schopenhauer fast notwendiger braucht als etwa die Gestalt Eduard von Hartmanns. Der Herausgeber müßte vorsichtig und zurückhaltend, zugleich aber ohne philologische Scheu, die Arbeit am Werk leisten, die das Leben dem Philosophen selbst zu leisten nicht mehr gestattete.

Es war ein seltsames Leben, das über diesen Mann dahingegangen ist. Seltsam nicht durch merkwürdige und große Erlebnisse, sondern fast durch das Gegenteil. Es war das Leben eines Mannes, der wahrscheinlich unter günstigeren Bedingungen sehr Starkes und Geschlossenes hätte leisten können, und der sich an einer falschen Umwelt, von der er nicht loskommen konnte, langsam zermürben mußte. Eine schwere, niederdeutsche, verbissene Natur, fast immer in Angriffsstellung, voll von dem Widerspruch, in dem er später das Wesen und den Widersinn der Welt sah, voll Tatendrang und Expansionstrieb, voll „Idealtreue und Wahrheitswillen“, wird noch jung als Mittelschullehrer nach Hinterpommern verschlagen, hineingestellt in eine Umgebung, an der zuletzt jedes Streben gerade auf seinem Sondergebiet ganz von selbst ermatten mußte. Bahnsen ist gewissermaßen an der Trivialität des Daseins zugrunde gegangen: sein Leben weist keine besonderen Unglücksfälle oder Schicksalsschläge auf: es ist einfach im Sande verlaufen, trotz allen Ringens unbemerkt und unbeachtet wie hunderttausend kleine Durchschnittsleben geblieben. Ein Mensch, der es freudig mit einer Welt voll Widerspruch aufgenommen hätte, mußte gegen Lauenburger Bürgermeister und die dicken Schädel richtiger pommerscher Jungen zu Felde ziehen, war mit seiner unmittelbaren philosophischen Grundanlage in einer Einöde festgenagelt, in der schon das Wort Philosoph einen etwas erheiternden Beigeschmack hatte. Der Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Lebensumständen würde bei Bahnsen bisweilen fast etwas Groteskes haben, stünde nicht hinter diesem Kontrast die bittere Tragik eines verlorenen Lebens, das ohne eigene Schuld um die Früchte einer sehr tief liegenden, unausgesetzten und zähen Arbeit kam.

Julius Bahnsen wurde am 30. März 1830 (nicht 1832, wie Hartmann in seiner Geschichte der Metaphysik angibt) in Tondern geboren. Sein Vater war der dortige Seminardirektor Christian August Bahnsen; seine Schulzeit verbrachte er in Tondern und in Schleswig, bezog dann 1848 die Universität Kiel, trat aber bereits im Juli 49 als Freiwilliger in die schleswig-holsteinische Armee ein und machte als solcher den Feldzug von 49/50 gegen Dänemark mit. Nach dem Tage von Idstedt verließ er wie so viele andere mehr oder weniger freiwillig das Land und ging nach Tübingen, wo er 1853 bei Friedrich Theodor Vischer seine Doktorpromotion absolvierte mit einem „Versuch, die Lehre von den drei ästhetischen Grundformen genetisch zu gliedern nach den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Psychologie“. Es folgen einige Jahre Hauslehrerleben; dann begeht er den verhängnisvollsten Schritt seines Daseins: er stellt sich wegen des damaligen Lehrermangels der preußischen Regierung zur Verfügung und wird 1858 zuerst in Anklam, dann in Lauenburg in Pommern als Gymnasiallehrer angestellt. Damit ist sein Schicksal besiegelt; denn jetzt sitzt er fest — trotz aller Bemühungen, in menschenwürdigere Verhältnisse zu gelangen. Ein Durchschnittsdasein wird einem Menschen aufgezwungen, dem alles andere eher angemessen wäre als solch ein Leben. Eine Energie des Willens, „welche Religionsstifter begeistert und Wahrheitsmartyrer standhaft macht“, wird aufgebraucht in der Tretmühle eines bürgerlichen Berufes in kleinsten Verhältnissen; nach einer ersten glücklichen, aber kurzen kommt eine zweite unglückliche Ehe — und all dieses obendrein in einer Zeit, in der der lebendige Anteil an dem, was Philosophie heißt, sichtbar mehr und mehr versinkt. Bis zum Jahre 1881 hat Julius Bahnsen so gelebt; dann ist er am 7. Dezember 81 (nicht 82, wie Hartmann angibt) gestorben und auf dem Lauenburger Friedhof beerdigt worden.

Zu diesem mehr oder weniger beruflich bedingten Mißgeschick kommt das zeitliche. Bahnsens erstes größeres Buch, die Beiträge zur Charakterologie, erscheint 1867 bei einem so angesehenen Verlag wie Brockhaus. Es ist ein Versuch, die Lehre vom empirischen Charakter oder die praktische Psychologie wissenschaftlich zu begründen und zugleich die Grundlinien des eigenen Systems anzudeuten. Das heute so aktuelle Wort Charakterologie ist dort meines Wissens von Bahnsen zuerst gebraucht worden. Das Buch findet Beachtung, da und dort Anklang; bevor es aber seinem Verfasser den Boden bereiten kann, erscheint zwei Jahre später die Philosophie des Unbewußten, deren Verfasser ebenfalls auf die Synthese Schopenhauers und Hegels ausgeht; das Gesamtinteresse wendet sich ihm zu, und Bahnsen wird übergangen, obwohl Eduard von Hartmann selbst immer wieder auf den damaligen Freund hinweist. Zehn Jahre lang kämpft Bahnsen er-



H. Julius Bahnsen

folglos um die Möglichkeiten neuer größerer Veröffentlichungen. Als er endlich soweit ist, ist der Pessimismus, der der Stimmung der ausgehenden siebziger Jahre mit ihrem Gründerkatzenjammer sehr stark entsprach, mehr und mehr im Kurs gesunken: der Rest von philosophischem Interesse ist überhaupt dahin, und ehe der zweite Band seines Lebenswerkes herauskommt, reißt ein anfangs leichter Diphtheritisanfall den kaum Einundfünfzigjährigen dahin. Es war nicht ganz unberechtigt, daß Bahnsen für seinen Grabstein selbst die Inschrift wählte: „Vita mea irritus labor.“ Sein Mißgeschick ging wie gesagt so weit, daß noch heute bei seinem hundertsten Geburtstag ein Wiedernahmeverfahren seines Falles an dem Mangel an Beweismaterial für ein größeres Publikum scheitern muß. Man kann ihn schildern, kann für ihn eintreten; man kann aber auf keine allgemeiner zugängliche Ausgabe, auf keinen Neudruck auch nur der kleineren Schriften verweisen. Vor fünfundzwanzig Jahren gab der damalige Musikkritiker der Münchner Neuesten Nachrichten, Rudolf Louis, aus dem Nachlaß Julius Bahnsens (zwei Kinder des Philosophen leben noch heute) seine Selbstbiographie heraus „Wie ich wurde, was ich ward“. Sie ist ebenfalls zum Teil vergriffen, zum Teil verramscht: immerhin wird sie noch dasjenige Buch von Bahnsen sein, das da und dort zugänglich sein mag und mit einigen dort wieder abgedruckten kleineren Arbeiten Gelegenheit gibt, sein Wesen wenigstens im Umriss kennen zu lernen.

Der Ausgangspunkt Bahnsens war nicht, wie man nach seiner späteren Verehrung für den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ annehmen könnte, Schopenhauer und sein Voluntarismus, sondern Hegel. Das Grunderlebnis, von dem sein philosophisches Denken schon in sehr jungen Jahren seinen Ausgang nahm, war der Gedanke der Weltnegativität, das πάντα τὸ μὴδέν. Schon dem Siebzehnjährigen tritt in plötzlicher Intuition der nihilistische Kerngedanke all seiner späteren Anschauungen vors Bewußtsein: der Mensch ist nur ein sich bewußtes Nichts — die Nichtigkeit wird ihm das grundwesentliche Merkmal des Weltseins. Dieses Grunderlebnis eines in seinem Gefühlsverhältnis zur Welt offenbar eleatisch orientierten Menschen vereinigt sich ein paar Jahre später mit dem Erlebnis der Hegelschen Dialektik, in der sich ihm nun der Inhalt der Hegelschen Idee wiederum in das Nichts auflöst. „Hegel wie seine Gegner retteten ihr Positives dadurch, daß sie von einer dialektischen Bewegung sprachen, während es nur ein dialektisches Sein, das heißt ein nichtiges gibt, in dem gleichzeitig die Gegensätze sind.“ Der Grundriß des ganzen Bahnsenschen Systems ist mit diesem Satz bereits gegeben, und es ist eigentlich kein Wunder, daß Bahnsen, nachdem er dem Zuge der Zeit folgend, ein ziemlich banales materialistisches Zwischenspiel absolviert hatte, durch Reiff in Tübingen aufmerksam gemacht, zu Schopen-

hauer kommt, dessen Weltwille für diesen nihilistischen Pessimismus die beste metaphysische Grundlage bot. Er hat Schopenhauer denn auch, wie er selber sagt, zunächst vom hintern, vom pessimistischen Ende aus gepackt, hat ihn dann aber bis zu seinem Ende als seinen Meister verehrt und bekannt, obwohl sich unter seinen Händen der Schopenhauerische Voluntarismus so umgebildet hatte, daß von den ursprünglichen Grundlagen wenig mehr übrigblieb.

Das System Julius Bahnsens stellt sich wie das Eduard von Hartmanns dar als ein Versuch, von wesentlichen Elementen Schopenhauers wie Hegels zu einem einheitlichen Weltbild zu gelangen. Während aber Hartmann sich bei Hegel an die Idee, das Logische, hält und sie mit seinem Unbewußten und dessen anderer Seite, dem Willen, zu vereinen sucht, geht Bahnsen bei seinem Versuch einer Synthese von vornherein vom Endergebnis, dem absoluten Pessimismus aus, muß infolgedessen die logischen Elemente Hegels vollkommen ausschalten und lediglich mit Hilfe der Dialektik dem Weltbild Schopenhauers die optimistischen Reste, die ihm infolge seines latenten Logismus doch noch geblieben waren, von Anbeginn systematisch austreiben. Er erhebt gewiß auch den Willen zum Grundwesen der Welt; aber zugleich mit ihm den Widerspruch. Für Schopenhauer ist der Wille noch ein all-einiger, in sich selbst einheitlicher Wille zum Leben, von dem man eigentlich nicht weiß, was er will. Für Bahnsen ist das metaphysische Ens ein Wille, der von vornherein in sich dialektisch entzweit ist, der nichts will als Nicht-Wollen. Die Dialektik Hegels wird aus dem Begrifflichen, aus dem Bereich der geistig gedanklichen Fortbewegung hinausverlegt in das Wirkliche, in das Ding an sich selber; der Widerspruch wird zum Grundwesen der Welt erhoben, deren Erkenntnis sich von Anfang an als Realdialektik enthüllt. Der Widerspruch ist der Kerngehalt alles Seienden, und zwar als bleibender; die Thesis steht der Antithesis gegenüber zu dauerndem Neben- und Ineinander der realen Widersprüche. Was der Welt zugrunde liegt, ist der Wille, der nichts will als Nicht-Wollen, ein *ens volens idemque nolens*. Dieses Wollen aber, das auf der negativen Seite ebenso stark ist wie auf der positiven, realisiert sich mit der Notwendigkeit seiner eigenen Essentia in Individuen und nur in Individuen. Der Widerspruch, der das Wesen der Welt durchzieht, setzt sich fort in dem Sinn, daß der all-eine Wille Schopenhauers nicht nur in sich, sondern auch außer sich zerfällt in eine Vielheit von Einzelwillen. Die Realdialektik Bahnsens verhält sich zum Voluntarismus Schopenhauers ähnlich wie die Leibnizsche Monadologie zur Alleinheitslehre Spinozas: die Welt zerfällt in eine Vielheit von Willenshenaden, deren jede wiederum von dem Widerspruch zwischen Wollen und Nichtwollen durchzogen ist. Das principium individuationis ist nicht Trug der Maja; die Vielheit dialektisch

in sich entzweiter Einzelwesen ist für Bahnsen Realität. Mit dem Willen ist der Widerspruch zugleich von Anbeginn gesetzt: trotz Kant und Schopenhauer bekennt sich Bahnsen zu einem pluralistischen Realismus und Individualismus, und er scheut auch nicht den logischen Widerspruch, den diese grundlegende Einheit von Wollen und Nichtwollen in sich schließt. Er erklärt vielmehr von vornherein allem Logischen den Krieg — auch in dieser Hinsicht trotz Schopenhauer erst die wahre Antithese zu Hegel. In bewußtem Gegensatz zu diesem und zu Eduard von Hartmann weist Bahnsen dem Logischen nur ein ganz beschränktes Gebiet im Bereich des Denkens zu und verwirft es völlig aus dem Bereich des Wirklichen. Das steht nicht unter seiner, sondern unter der Macht des Widerspruchs, des Dialektischen; das Logische ist lediglich Herr im Bezirk des Abstrakten. Zugleich aber versucht er nun doch, mittels dieser logischen Gesetze, nach denen auch sein Geist arbeitet, der Wirklichkeit, die als dialektische, sich selbst widersprechende niemals sich dem Logischen fügen kann, Herr zu werden, sucht mit der Sprache, einem durch und durch logischen Ausdrucksmittel dies Unlogische, Antilogische zu meistern und läßt nicht nach, bis er die widerspruchsvolle Welt ohne Widerspruch seiner widerspruchsvollen Wahrheit eingeordnet hat. Es ist ein hoffnungsloser Kampf, der nie zum Ziele führen kann; denn die Logik kann nie Herr des Widerspruchs werden. Dem Leben winkt keinerlei Erlösung, wie sie bei Schopenhauer noch über dem sich selbst verneinenden Willen aufdämmert; als wesentliche Einheit von Wollen und Nichtwollen, die beide absolut gleich stark sind, kann der Wille nie zur Ruhe des Nichts gelangen, sondern muß weiter und weiter an sich zehren, wollen, was er nicht will, und nicht wollen, was er will. Ohne Fortschritt, ohne Ende dreht sich das Weltenrad, den Kreislauf, wie auch Nietzsche es wollte, immer wieder von neuem beginnend. Vor keiner Konsequenz zurückschreckend kommt Bahnsen bei einem nihilistischen Pessimismus an, gegen den der Schopenhauers geradezu rosig wirkt; trotz dieser absoluten Trostlosigkeit aber hält er die Forderungen einer strengen Sittlichkeit hoch; wenn auch kein Ziel winkt, so soll doch männlich das Dasein getragen werden. Es ist, als ob hier eine ferne Verwandtschaft zu Nietzsche sichtbar wird, insofern beide als die letzten heroischen Denker am Anfang eines sehr unheroischen Zeitalters stehen.

Aus diesen Umrissen wird vielleicht ersichtlich, wie stark Bahnsens Weltbild bestimmt war von seinem persönlichen, ursprünglichen und durch sein Lebensschicksal bedingten Gefühlsverhältnis zur Welt. Die Konzeption eines Absoluten, das schon durch sich selbst gebunden und zur Wirkungslosigkeit, zum Nichts verdammt ist, konnte nur ein Mensch haben, der über einer mehr oder weniger romantischen, das

heißt wirklichkeitsfremden und wirklichkeitsverneinenden Grundstimmung einen den eigenen Gefühlsbezirk weit übergreifenden Intellekt, eine souveräne geistige Energie besaß. Aus dem negativen Urverhältnis zur Welt, das noch über Schopenhauer hinausgeht, sein literarisches Gegenspiel vielleicht in den Nachtwachen des Bonaventura hat, gab es einen Ausweg lediglich über dieses Paktieren mit der Logik, das zwar unterirdisch bleiben, zuletzt aber doch dem Geistigen ein ausgleichendes Übergewicht geben mußte, ohne das das Dasein in der realdialektischen Welt selbst für einen *δύσκολος* wie Bahnsen kaum tragbar gewesen wäre. Auch dieser Pessimist brauchte irgendwo einen wenn auch heimlichen Ausweg in die Erlösung. Er fand ihn feiner und raffinierter als Schopenhauer im System selbst. Er wurde Herr der bis zum Unerträglichen widerspruchzerrissenen Welt, indem er innerhalb all dieser Widersprüche, innerhalb eines bis zur Unerträglichkeit eingengten privaten Daseins der Welt seinen Spiegel mit ihrem Bilde vorhielt. In der zäh errungenen widerspruchslos logischen Gestaltung der dialektisch widerspruchsvollen Realität vollzog Bahnsen die Selbstbefreiung, die er brauchte, und die es ihm ermöglichte, mit seinem Bilde vom Wesen der Welt bei seiner romantischen Grundveranlagung in der Enge seines persönlichen Pechs überhaupt weiter zu leben.

Es gibt einen sehr feinen kleinen Beweis für die Richtigkeit dieser Betrachtung: das ist Bahnsens kleine Ästhetik. Sie erschien im Jahre 1877 im Verlag von Ferley in Lauenburg in Pommern unter dem Titel „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen“. Bahnsen bezeichnet die kleine Arbeit selbst als eine Monographie aus den Grenzgebieten der Realdialektik. Er macht darin den Versuch, die Erscheinung des Tragischen, jenes Grenzgebiets, in dem Ethik und Ästhetik in eins verschmelzen, von seiner Weltbetrachtung aus einer kurzen Prüfung zu unterziehen. Es liegt auf der Hand, daß das Tragische einen Mann von seiner Art ganz besonders reizen mußte: wer den Widerspruch zum Grundwesen des Absoluten erhebt, muß notwendig die Tragik von vornherein in jedem Leben voraussetzen. Das Entscheidende wird ihm der innere Selbstwiderspruch in jedem Wesen werden, in dem Leben und Leid der Welt ihren gemeinsamen Ursprung haben, und dem gegenüber der äußere Widerstreit zwischen den einzelnen Willenswesen eigentlich sekundär und nebensächlich wird. Im Tragischen kommt für Bahnsen die wesentliche Selbstentzweiung des Weltwillens zur Erscheinung. Der tragische Mensch ist ihm der in seinem Wollen, in seiner ethischen Substanz versöhnungslos zerrissene Mensch. Das entscheidende Kriterium des Tragischen ist die absolute Unverträglichkeit des Gewollten mit sich selber. Zwei sich widersprechende Motive zerren zugleich an dem tragischen Menschen und in gleicher Kraft als absolut verbind-

liche Forderungen. Er wird zwischen unvereinbaren Pflichten hin- und hergeworfen. „Treue steht wider Treue, und nicht einmal im Quietismus findet das Gewissen Rettung.“ So umschreibt Volkelt Bahnsens Auffassung des Tragischen, des inneren Kampfes — und dessen Darstellung bildet den Hauptinhalt des ersten Teiles der kleinen Schrift, in welchem der Autor mit möglichst starken Worten immer wieder diese innere Zerspaltung des tragischen Individuums zu schildern sucht. „Nur eines von beiden tun können, wo man beides will, ist das unerbittliche Gesetz der Wirklichkeit, das allen tragischen Monologen ihren Inhalt gibt.“ Rüdiger von Bechlar, Orest und vor allem Hamlet sind reine Typen tragischer Helden, weil sie am In- und Gegeneinander zweier Pflichten zugrunde gehen, durch Taten guten Willens sich in Schuld verstricken. In großen, prachtvollen Bildern umschreibt Bahnsen dieses Versponnensein; jede Möglichkeit des Entrinnens aus dem Zwiespalt für auf sich selbst gestellte Heldennaturen, die keiner äußeren Heteronomie unterworfen sind, weist er hohnvoll ab, mit dichterischem Pathos diese Tragik der moralischen Antinomie als Offenbarung und Erscheinung des Grundseins der Welt zugleich beklagend und als großer Seelen einzig würdig preisend.

Von dieser Betrachtung aus gelangt Bahnsen zu seiner Theorie der Tragödie, soweit man bei der Kürze des Werkchens von einer solchen sprechen darf, zumal er in der Hauptsache weniger aus der Kunst als aus dem Leben exemplifiziert. Viel Reizvolles findet sich auch hier bei den Erörterungen über die Aseität des Einzelnen und dessen, was ihm feindlich gegenübersteht, über das Wesen des tragischen Geschicks, wie Bahnsen die essentielle Einheit von Schuld und Schicksal bezeichnet. Das Entscheidende für die hier zugrunde gelegte Betrachtung ist indessen der zweite Teil, der den Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen behandelt. Das metaphysische Ens ist für Bahnsen der in sich selbst entzweite Wille. Im Tragischen erkennt dieser seine eigene Grundeigenschaft; über diese Selbstentzweiung hinaus hält ihn aber seine hinter allen Widersprüchen stehen bleibende Willensnatur zusammen, die Tatsache, daß er in seinen beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Hälften doch eins ist, nämlich Wille. Dadurch wird das Zerfallen der Welt verhindert und diese primäre, essentielle Einheit gibt zugleich die Möglichkeit der Fundierung des Begriffs des Schönen. Mittels eben dieser Grundeinheit nämlich belügt sich im Schönen der Wille über seine fundamentale Selbstentzweiung. „Aus ein paar Wonneaugenblicken, ungestört von dem die Realität seines ganzen Seins und Werdens durchziehenden Zwiespalt, träumt er sich im idealen Besitz eines seligen Genügens zurück in den Schoß einer vorweltlichen Kampflosigkeit.“ Er sättigt sich am Schönen, das nichts ist als holder Schein, in dessen Perzeption sich der Momentanglaube

erzeugt an eine existentielle Realisierung des essentiell ewig Unrealisierbaren, nämlich an die Vereinigung des Widersprechenden, an die Beseitigung des Weltzwiespalts. Das Schöne wird zur Antithese des Tragischen: in diesem erkennt der Wille die eigene Zerrissenheit — in jenem sucht er sich für Augenblicke über sie hinwegzutäuschen.

Damit aber wenigstens einmal in dieser Welt aus bloßer Thesis und Antithesis die Synthese nicht fehle, erwächst nun für Bahnsen über Tragischem und Schöнем ein Drittes: der Humor. Im Tragischen erkennt der Wille seine Selbstentzweiung: im Schönen sucht er über sie hinwegzukommen; im Humoristischen, das damit zum Ästhetischen in des Wortes wesentlichster Bedeutung wird, faßt er zusammen, gibt die Wahrheit in der Form des Scheins, rückt den Willensgehalt in die Intellektssphäre und erhebt sich damit, den Geist sieghaft wider das Gewollte kehrend, über sich selbst hinaus. Mit ungeheurem Schwung reißt sich hier der konsequenteste aller Voluntaristen empor in die Sphäre des reinen Geistes — und lacht. Schopenhauer endete beim Verneinen des Willens und damit beim Quietismus; Bahnsen erfaßt auch die andere Seite der Welt, neben dem Leiden das ungeheuerlich Groteske, Komische dieses Daseins, und schwingt sich damit zum Gipfel des Geistigen empor. Als solchen gibt sich nämlich der reine Humor dadurch zu erkennen, „daß sich in ihm der Intellekt inmitten aller Marter des leidenden Willens von diesem und seiner niederzerrenden Gewalt losmacht und in den Bereich völlig freier Selbstbestimmung hinaufschwingt, indem er, ohne im mindesten etwas von der Intensität seines Fühlens einzubüßen, doch *via abstrahendi* alles unter sich läßt, was er für den Augenblick nicht brauchen kann, weil es entweder in den gerade gegenwärtigen Gedankenkreis nicht hineinpaßt oder noch mit zuviel erdichter Schwere behaftet ist, um völlig durchgeistet zu werden“. Die völlige Vergeistigung des Daseins und damit das Aufheben aller festen Normen ist die Voraussetzung, der spezifische Inhalt des Humors, das unerbittliche Taxieren der Lebenswerte an dem Maßstab von Werten, die selber als nichtig sich darstellen. Selbstbesinnung im Tiefsten ist er und das zusichselberkommende Unvermögen wirklicher Verneinung, das sich infolgedessen auf die Möglichkeit ideeller Selbstnegation zurückzieht und nun nirgends mehr Halt macht, auch nicht vor der eigenen Verneinung. „Denn Götterrespekt kennt der Humor so wenig, daß er nicht einmal seine eigene Souveränität respektiert, sondern über sich selber hinausweist in Höhen, wo auch sein freies Spiel dem allgemeinen Verachtungsdekret unterliegt. Denn es sind gar wohl humoristische Selbstpotenzierungen des Humors denkbar, in denen dieser sich selber persifliert dadurch, daß er das Wesen des Humoristischen selber zum Gegenstand humoristischer Ironie macht.“

Damit schließt das Werkchen ab — und damit ist der Punkt erreicht, an dem Julius Bahnsen ebenfalls zu seinem Erlösungsweg gekommen ist. Es scheint das Schicksal aller Pessimisten zu sein, daß sie noch, wo sie am konsequentesten sind, irgendwo die Erlösung zulassen müssen. Für Bahnsen wächst sie bezeichnenderweise zuletzt nicht aus dem schopenhauerischen, sondern wieder aus dem hegelschen Anteil seines Werks. Sein Humor ist, ganz abgesehen von seiner Verwandtschaft mit Solgers romantischer Ironie, der freigewordene Geist, der sich auf seine eigenen Schultern stellt und nun des Lebens überwundene Qual betrachtet. Die Gestalt des alten Brummkreisels, des ewigen Polemikers, der selbst mit den alten Freunden wie Hartmann in bitterem Streit auseinanderging, des Heautontimoroumenos, dessen Weltrad sich ohne Ende sinnlos dreht, bekommt hier auf einmal etwas von der strahlenden Überlegenheit der Menschen, denen neben dem Blick in die dunkeln Tiefen des Daseins auch der in die freie Weite über dem Leben gegeben ist. Von hier aus wird die Gestalt dieses Mannes jenseits seiner spezifisch philosophischen Qualitäten, die wahrlich nicht gering waren und ihn weit über die Mehrzahl derer stellten, hinter denen sein Name bisher zurückgetreten ist, Gestalt eines Menschen, der zugleich sein schicksalgegebenes Leben lebte und im Werke auswirkte, und darüber hinaus zum wenigsten für Momente den Weg zur Freiheit von sich selber fand. Den Weg ins Geistige an sich, das nun nicht mehr Handwerkszeug zur Fassung einer eigentlich ungeistigen und antigeistigen Welt ist, in die den Denkenden sein eigenes Lebensgefühl verstrickt hat, sondern freie Betätigung an sich selber. Am Ende des Weges neigt sich auch hier wie bei Schopenhauer selbst der Sieg auf die Seite Hegels; der Weltgeist wird wie dort des einen Weltwillens so hier zuletzt sogar Herr und Erlöser der ungeheuren widerspruchdurchzogenen Vielfältigkeit der unzähligen Willensatome.

DAS OBJEKTIVE SEIN DER BEZIEHUNGEN

Von Prof. Dr. J. Thyssen, Bonn

Man wird es als ein Hauptverdienst der phänomenologisch orientierten Philosophie ansehen müssen, daß sie eine Objektivität entdeckt bzw. wiederentdeckt hat, die gewissen Gegebenheitsgruppen (z. B. Farben) zukommt ohne Rücksicht auf alle erkenntnistheoretischen Subjektivierungen: die phänomenale Objektivität, die jene Gegebenheiten im ursprünglichen Erlebenskreis (z. B. im einfachen Sehen) betrifft. Die Erkenntnis kann aber auf die Dauer nicht ausbleiben, daß damit die Frage der besonders an Kant orientierten Erkenntnistheorie nach der Objektivität überhaupt solcher Gegebenheiten keineswegs aus der Welt geschafft ist.¹ Wenn hier die verschiedenen Objektivitätsfragen und das Verhältnis von Phänomenologie und Erkenntnistheorie im alten Sinne nicht zum Gegenstand der Untersuchung gewählt sind, so streifen wir diesen Fragenkomplex doch einleitend in doppelter Absicht: einmal ist gleich zu sagen, daß diese Untersuchung der Objektivität der Beziehungen nicht deren bloß phänomenale Objektivität meint, und sodann wird damit die Einordnung dieses Aufsatzes in die gegenwärtige Problematik der Philosophie angedeutet: auf die Dauer kann die Philosophie nicht bei der phänomenologischen Objektivität stehen bleiben;² um die letztere herauszuarbeiten, mußte die alte erkenntnistheoretische Fragestellung vielleicht unmodern werden, aber verfeinert durch jene „Beschreibung“, auf der Basis der phänomenologischen Objektivität, wird sie sich von neuem erheben. Der hier vorgelegte Versuch steht im Dienste der Objektivierung, aber nicht nur einer phänomenologischen.³

Machen wir noch etwas deutlicher, in welchem Sinne hier die Objektivitätsfrage für die Beziehungen (im weitesten Sinne) gestellt wird. Während eine gewisse phänomenale Objektivität von „Gleichheit“ und „Verschiedenheit“, „Nebeneinander“ und „Nacheinander“ usw. schwerlich bestritten werden wird, herrscht wenig Klarheit darüber, ob diese Beziehungen an sich objektiv seien. Diejenige Meinung dürfte — freilich weniger klar — verbreitet sein, die schon

¹ Man vergleiche etwa schon N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis.“

² Ein solches Stehenbleiben sehe ich z. B. in der an sich so bedeutungsvollen Herausarbeitung der Objektivität der Werte bei Scheler, vgl. meine beiden Arbeiten „Vom Ort der Werte“ (Logos XV 1926 Heft 3) und „Über Triebe und Wertungen“ (Festschrift zur Vierhundertjahrfeier des Alten Gymnasiums zu Bremen 1928, S. 152 ff.).

³ Dieser Aufsatz sollte zunächst in meinem demnächst erscheinenden Buch „Die philosophische Methode“ einen für weitere Zusammenhänge wesentlichen Platz einnehmen, mußte aber als immerhin exkursartig aus Raumgründen wieder entfernt werden.

Hobbes so ausgedrückt hat: „Beziehungen sind nicht besondere Accidenzien, verschieden von den anderen Accidenzien des verglichenen Dinges; sie sind vielmehr nur eins von denen, nämlich gerade das, auf Grund dessen die Vergleichung geschieht.

So ist z. B. die Ähnlichkeit eines Dinges von weißer Farbe mit einem andern weißen Ding oder seine Unähnlichkeit mit einem schwarzen eben diese weiße Farbe selbst, Gleichheit und Ungleichheit kein besonderes Accidens neben dem Accidens der Größe, sondern eben diese Größe selbst. Nur die Namen sind verschieden. Was man weiß oder groß nennt, wenn es nicht mit einem andern verglichen wird, heißt ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich, wenn es verglichen wird.“¹

Während die Negierung der Objektivität der Beziehungen hier zur These erhoben ist, handelt es sich vielfach mehr um ein Übersehen dessen, daß man implicite eine ähnliche Meinung hat, oder sogar um ein Übersehen des Problems selbst.²

Andererseits wirkt gegen die Anerkennung einer vollen Objektivität der Beziehungen, historisch gesehen, besonders stark die Kantsche Argumentation, daß Synthese eine Sache des spontanen Verstandes sei.

Es wäre nun freilich eine mißliche Sache, in einem kurzen Aufsatz über ein spezielles Thema die „an-sich“-Realität der Beziehungen in jeder Hinsicht beweisen zu wollen. Bedenken wir jedoch, um die richtige Objektivitätsebene für unsere Untersuchung zu finden, Folgendes: durch phänomenale Objektivität ist zunächst für volle Objektivität, für „an-sich“-Bestehen von Gegebenheiten präjudiziert, die erkenntnistheoretische Subjektivierung erfolgt stets durch Aufhebung in spezifischer Gegenargumentation; z. B. die Subjektivierung der Farben als „sekundärer Qualitäten“ läßt das objektive Bestehen der zugrundeliegenden „primären Qualitäten“, von Lichtstrahlen verschiedener Wellenlänge usw., unberührt, die Kantsche Position der Raumsubjektivierung muß aber auch die primären Qualitäten der vollen Objektivität berauben, die Fichtesche Argumentation hebt

¹ „Lehre vom Körper“ (Ausgabe der Philosophischen Bibliothek) S. 131.

² Das an sich alte Problem der Objektivität der Beziehungen (s. die Hauptpositionen in Eislers Wörterbuch Art. „Relationen“) war zeitweise besonders durch psychologische Untersuchungen über Gleichheits- und andere Gefühle zurückgedrängt, doch hat z. B. Brunswig sein verdienstvolles Buch „Das Vergleichen und die Relationserkenntnis“ (das übrigens der Phänomenologie, nicht nur Psychologie der Relationen gewidmet ist) mit einem Ausblick auf die „Ontologie der Relationen“ geschlossen, in dem die These der Objektivität der Beziehungen vollkommen klar ausgesprochen, aber deren Ontologie als die andere Aufgabe in bezug auf die Beziehungen erst gefordert ist. Andererseits hat z. B. Meinong im erkenntnistheoretischen Zusammenhang seiner wichtigen Schrift „Über die Erfahrungsgrundlagen unsres Wissens“ die Übertragbarkeit der Beziehungen sogar auf Dinge an sich kurz untersucht und besonders für Verschiedenheit, Zahl und Kausalität behauptet (§§ 20—23).

endlich die Möglichkeit einer vollen selbständigen Objektivität überhaupt auf. Die jeweiligen Argumentationen vermögen nur den von ihnen betroffenen Bezirk (der allerdings für Fichte u. a. mit dem gesamten Kreis selbständiger Objekte zusammenfällt), dessen spezifische Natur zu subjektivieren, sie sind spezifisch, und für einen solchen Bezirk gilt dann, daß die dort bestehende Objektivität nur eine phänomenale ist. Ob freilich in absolutem Sinne von Objektivität an sich die Rede sein könne, kann hier nicht untersucht werden, vielmehr genügt das eben Hervorgehobene, um unsere Fragestellung schärfer zu fassen: Gibt es gegen die Beziehungen qua Beziehungen eine spezifische Argumentation, die ihre Objektivität auf bloß phänomenale Objektivität einschränken würde (so etwa, wie die Farben qua Sinnesqualitäten: Rot, Blau usw. auf die phänomenale Objektivität eingeschränkt worden sind)? Oder besteht die Objektivität der Beziehungen schlechthin, uneingeschränkt, vorbehaltlich letzter, keineswegs für die Beziehungen spezifischer Spekulationen, über die Objektivität überhaupt?

Da unsere Argumentation nunmehr spezifisch ist, nur die Beziehungen betrifft, ist es einerlei, welche Art von Trägern der Beziehungen bei den Beispielen gewählt wird; wir können ruhig Farben als Qualitäten, als Träger z. B. der Gleichheitsbeziehung wählen, denn die Subjektivität der sekundären Qualitäten ist ja eine spezifische, nur diese Träger betreffende, sie betrifft weder anderes Trägermaterial¹ noch — worauf es hier ankommt — die Objektivität der Beziehungen qua Beziehungen. Wir halten uns in den Beispielen ruhig an die phänomenale Objektivität der Farben (als Beispiel für objektive Träger überhaupt), und dennoch gilt die Untersuchung der Beziehungen dabei nicht nur deren phänomenaler Objektivität.

Wählen wir für unsere Untersuchung als Beispiel (wie Hobbes) die Beziehung der Gleichheit zwischen Farben (z. B. die Gleichheit der beiden Weiß der beiden Blätter vor mir), so können wir im Sinne jener Hobbesschen Sätze unsere Hauptfrage so stellen: Ist die Gleichheit dieser beiden Weiß vor mir eine Beschaffenheit, die so gut wie die Weiß unabhängig von mir den Blättern zukommt, an ihnen vorhanden ist, oder gibt es hinsichtlich der Farbe nur die beiden Weiß, deren Zweimalvorhandensein das Subjekt in der Bezeichnung „gleich“ zusammenfaßt?

Natürlich wird jede Theorie anerkennen, daß es ein objektiver

¹ Eine bedeutungsvolle Illustration kann die Kantsche Kategorienlehre bieten: die Kategorien (die alle Beziehungen sind) sollen nicht nur für unser sinnliches Material gelten, sondern für das Material aller sinnlichen Wesen (z. B. Engel), von denen wir uns keine Vorstellung machen können, dagegen nicht für Gott, dem überhaupt kein sinnliches Material vorliegt.

Unterschied ist, Gleichheit oder Ungleichheit zweier Sachlagen zu behaupten, z. B. die Gleichheit von zwei weißen Farbflecken, die Ungleichheit eines weißen und eines schwarzen Farbflecks, aber genügt dafür nicht die Tatsache, daß eben im ersten Fall zwei Weiß, im zweiten ein Weiß und ein Schwarz vorhanden sind, und erschöpft sich darin nicht die ganze objektive Gegebenheit der Beziehungen „gleich“ und „ungleich“, die im übrigen einen erheblichen subjektiven Eigengehalt besitzen mögen?

Wir wollen die Frage so zu entscheiden suchen, daß wir zunächst den positiven Hauptgrund für das Nichtgenügen dieser Anschauung, nämlich den eignen objektiven Sinn, Gehalt der Beziehungen, aufweisen und dann die Haupteinwände, die „spezifischen Gegenargumente“ ins Auge fassen.

Wenn, um bei unserm Beispiel zu bleiben, zwei weiße Flecke als „gleich“ bezeichnet werden, so wird damit ein anderer Bestand herausgehoben, als wenn nur gesagt werden sollte, daß hier zwei weiße Flecke vorliegen. Vergegenwärtigen wir uns etwas näher, welches Anschauliche nur gemeint sein kann, wenn die Idee einer bloßen Zusammenfassung der beiden getrennten Weiß im Begriff der Gleichheit Recht hätte! Dabei haben wir, um möglichst einfache Verhältnisse herzustellen, nicht auf den vollen Gehalt des Satzes zu sehen, z. B. haben wir natürlich davon abzusehen, daß die beiden Weiß der Blätter vor uns als „Flecke“ bezeichnet wurden; wir wollen von der Aussageform überhaupt absehen und uns nur die Akte zu vergegenwärtigen suchen, in denen diese beiden anschaulichen Weiß als „gleich“ und andererseits z. B. dies eine Weiß und das Schwarz des Untergrunds als ungleich erkannt werden.

Wenn nun „gleich“ bzw. „ungleich“ keinen neuen objektiven Gehalt gegenüber den beiden Trägern, den zwei Weiß bzw. dem einen Weiß und dem Schwarz, zum Ausdruck zu bringen, sondern nur die beiden Paare zusammenzufassen hätten, so wäre nicht einmal die Rede davon, daß die zwei Weiß als zwei gekennzeichnet wären, sondern es würde sich nur um eine Zusammenfassung der getrennten Weiß eben als weiße handeln können. Man muß sich klar zum Bewußtsein zu bringen suchen, welche Aufgabe die Gleicherkennntnis der beiden Weiß überhaupt nur haben kann, wenn man sie hinsichtlich des objektiven Gehalts als bloße Zusammenfassung ansieht; dann erkennt man, daß bestenfalls eben die begriffliche Zusammenfassung der beiden Gesehenen nach demselben Gehalt übrig bleiben würde. Ich sage „bestenfalls“, denn es wäre bei näherem Zusehen noch sehr zu fragen, ob denn auch nur eine begriffliche Zusammenfassung möglich ist, wenn es keine objektive Überbrückung (in-Beziehung-Setzung) getrennter Gegebenheiten gibt, doch lassen wir uns hierauf nicht ein.

Wir wollten hier nur feststellen: beschränkt man den objektiven Gehalt der Beziehungen auf die Träger, so bleibt eben auch nur deren Eigengehalt, bestenfalls dessen begriffliche Zusammenfassung als Sinn der Beziehungen übrig.

Wenn dies Zusammenfallen von Beziehungs- und Trägergehalt schon an sich keinen befriedigenden Sinn der Beziehungen ergibt, so wollen wir nun positiv betonen, daß Gleichheit einen eigenen, für das aufmerksame Hinsehen sich klar abhebenden Gehalt besitzt: „gleich“ ist eben etwas anderes als zwei Weiß oder als „diese (begrifflich zusammengefaßten) Weiß“, es ist eine einheitliche Beschaffenheit, die sich von dem ebenfalls einheitlichen „ungleich“ abhebt. Es hebt diesen neuen Gehalt des Gegensatzpaares nicht auf, daß es an jene Träger gebunden ist, Eigenschaften derselben zu Abhebung bringt, denn nichts veranlaßt zu der Behauptung, daß Eigenschaften weniger objektiv als ihre Träger wären. Wohl aber wird der Eigengehalt dieser „Eigenschaften“ dadurch um so stärker hervorgehoben, daß das Weiß als solches ja als Teilträger auch des „ungleich“ dient, als solches dem Beziehungsgegensatz gegenüber neutral ist. Nur das Schwarz bliebe übrig, um den Gegensatz des „ungleich“ zum „gleich“ zu erklären, um A in non-A zu verwandeln, aber für keine Theorie kann das „ungleich“ als nur auf einem Träger beruhend gedacht werden, sondern das eine Weiß ist ebenso unentbehrlich zum Begriff „ungleich“ wie die beiden Weiß zum Begriff „gleich“.¹

Noch ein Punkt ist sofort hervorzuheben, wenn man sich des objektiven Eigengehalts der Beziehungen vergewissern will. Dieser Gehalt ist ja in keiner Weise an die beiden Weiß und das Schwarz gebunden, die wir hier als Beispiel ins Auge gefaßt haben, weder an die hier auf diesem Tisch vorhandenen Exemplare dieser Farben noch vor allem an diese Farben noch an dieses Sinnesgebiet überhaupt; er ist als derselbe Gehalt bei entgegengesetzter Farbenverteilung (zwei Schwarz und ein Weiß) wie bei völlig andern Trägern von (gegenüber den Farben) äußerst weitgehender Artabweichung vorhanden und als derselbe durch Abhebung von den jeweiligen Trägern sicherzustellen.

All diese Betrachtungen lassen jedenfalls deutlich hervortreten, daß es sich bei den Beziehungen vom Typ der Gleichheit um einen zwar an die Träger gebundenen, aber ihnen gegenüber selbständigen Gehalt handelt, selbständig in den erwähnten Richtungen der Einheitsbeschaffenheit für zwei Träger und der Unabhängigkeit von Trägern bestimmter Art.² Diesen Eigengehalt zu ignorieren, ist so wenig mög-

¹ Für die Objektivitätsthese Bolzanos ist der entscheidende Gesichtspunkt, die „Verhältnisse“ als Beschaffenheiten eines aus den Trägern gebildeten Gegenstandes aufzufassen (Wissenschaftslehre I § 80).

² Vgl. hierzu besonders Meinongs Anschauung von den „Gegenständen höherer Ordnung.“

lich wie seine Zurückführung auf eine Zusammenfassung der Trägerqualitäten. Will man ihre Objektivität auch weiterhin leugnen, so muß man zu einem Eigengehalt im Subjekt greifen, etwa einem „Gleichheitsgefühl.“ Aber wie schon Brunswig besonders eindringlich gezeigt hat, ist damit der Sinn des Gehalts „Gleichheit“ vollkommen verfehlt: nicht ein Gefühl im erkennenden Subjekt soll bezeichnet, soll als kausal oder zeitlich den „Trägern“ verbunden festgestellt werden, sondern eben zwei betrachtete Gegenstände sollen als gleich erkannt werden. Es handelt sich gar nicht um die Verbindung zwischen Trägern und Beziehung im Bereich des faktischen Verlaufs (um eine zeitlich-kausale Verbindung), sondern um das zeitlose Verhältnis von Gegenstandsbeschaffenheiten zueinander. Träger und Beziehungen liegen in derselben Ebene des Objekts, des unabhängig vom Subjekt, dessen bloßem Sehen, Gegebenen.

Man kann hier die bestehenden Möglichkeiten hinsichtlich der Realitätsorte der Beziehungen noch schärfer fassen, indem man sie sich in folgendem Schema vergegenwärtigt: Die Beziehungen können entweder Eigengehalt haben oder sie können auf den Gehalt von Trägern zurückführbar sein, weiter kann ihr Gehalt entweder im Objekt oder im Subjekt seine Existenz haben. D. h. es handelt sich um zwei sich kreuzende Gegensatzpaare, wenn man alle apriori gegebenen Möglichkeiten in bezug auf die Existenzart der Beziehungen zum Bewußtsein bringt. Es ist aber leicht zu sehen, daß sie sich in Wahrheit auf zwei reduzieren, eben jene zwei, die wir vorher ins Auge gefaßt haben. Betrachten wir wieder einen Akt der Gleichheitserkenntnis, so könnte nach jenem ausgeführten Schema aller Möglichkeiten die Gleichheit entweder, was das Objekt angeht, auf die Träger, z. B. die beiden Weiß zurückführbar sein, oder sie würde einen objektiven Eigengehalt an ihnen darstellen (dies ist unsre These), oder, was das Subjekt angeht, würde Gleichheit zurückführbar sein auf Gefühle, Aktverhalten oder dgl., jedenfalls auf Subjektbestände, die in dem Vergleichsakt vorkommen und die selbst noch nicht Beziehung sind, — dies wäre die Möglichkeit der Zurückführbarkeit der Gleichheit auf Träger im Subjekt —, oder endlich könnte Gleichheit ein Eigengehalt sein, der Träger im Subjekt, z. B. zwei Gefühle, verbindet, — dies wäre die These, daß Beziehungen einen Eigengehalt im Subjekt darstellen. Nun fallen aber tatsächlich die erste und die vierte Möglichkeit weg: daß Gleichheit in keiner Weise auf die Träger im Objekt, z. B. die zwei Weiß zurückgeführt werden kann, haben wir ja schon gesehen, und in bezug auf die vierte Möglichkeit ist hier zu sagen, daß die objektive Existenz der Gleichheit im hier gemeinten Sinn so gut nachgewiesen ist, wenn zwei Gefühle wie wenn zwei Farben als gleich in dem Sinne festgestellt werden, daß diese Eigenschaft nicht eine Zutat des

vergleichenden Aktes ist. Es fragt sich nämlich in bezug auf zwei für „gleich“ erklärte Gefühle genau so gut, ob denn die zwei Gefühle unabhängig von dem sie jetzt betrachtenden Akt gleich seien oder ob der Akt ihnen den Charakter der Gleichheit von sich aus verleihe. In unsrer vierten Möglichkeit ist ja die Fiktion gesetzt, Gleichheit sei ein Eigengehalt, der zwei Trägern im Subjekt, also z. B. zwei Gefühlen, zukomme. Ich sage nun: eben in bezug auf die so gedachte Gleichheit würde es sich wiederum fragen, ob sie tatsächlich jenen beiden Gefühlen unabhängig von der Betrachtung zukomme oder nicht, und bei Bejahung des ersteren (wie sie in der Tat in jener vierten Möglichkeit gemeint ist) gibt es eben Gleichheit unabhängig vom betrachtenden Akt, und es ist dann nicht einzusehen, weswegen sie nicht auch dort unabhängig von einem betrachtenden Akt vorkommen sollte, wo die Träger nicht Gefühle, sondern Farben oder andere objektive Erscheinungen sind.¹

Es bleiben also von jenen vier Möglichkeiten tatsächlich nur die zweite und dritte als wirkliche Alternative, wie nur sie sich uns auch vor dieser genaueren Betrachtung geboten hatten. Während, um es noch einmal zusammenzufassen, die erste Möglichkeit ausscheidet, weil „gleich“ nicht z. B. auf zwei Weiß zurückführbar ist, und die vierte Möglichkeit ausscheidet, weil sie in Wahrheit mit der zweiten zusammenfällt, bleibt die Hauptalternative, entweder die Beziehungen als Eigengehalt im Objekt aufzufassen oder den Versuch zu machen, sie auf Träger, auf einfache Gehalte, im Subjekt zurückzuführen, z. B. auf ein einheitliches Gefühl oder auch auf ein vom Subjekt geschaffenes Bild. „Einfache Gehalte“ bedeutet übrigens nicht, daß es

¹ Die Erwägung dieser vierten Möglichkeit ist wichtig. Von Objektivität und Subjektivität im erkenntnistheoretischen Sinne kann nur die Rede sein, wo Objekt und Subjekt zugleich, in einem Erfassungsakt beteiligt sind, Gestaltung des ersteren durchs letztere in betracht kommt (intentionale Akte). Wo nur eines vorhanden ist, kann von Subjektivierung überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von „an—sich“-Bestehen (der wichtigste Spezialfall ist das *cogito ergo sum*: das Bewußtsein als solches ist objektiv, real; Kant andererseits kann nur deswegen auch das Selbsterleben des Subjekts zur Erscheinung herabsetzen, weil er im Subjekt die analoge Scheidung von gestaltendem und gestaltetem Ich vornimmt). Da die nächstliegenden Beispiele für Erkenntnisakte, bei denen dem Subjekt ein Objekt gegenübersteht, äußere Objekte: Dinge, Farben usw. bilden (und nicht z. B. Gefühle, auf die ich reflektiere), ist es natürlich, die Objektivität der Beziehungen an Trägern aufzuweisen, die äußere Objekte sind (z. B. Farben). Dadurch könnte die Meinung nahegelegt werden, die Beziehungen sollten auf die Ebene der äußeren Objekte gebracht, in das Gebiet der räumlichen Gegenstände oder dergl. eingebracht werden. Das ist natürlich nicht der Sinn der erkenntnistheoretischen Objektivität, sondern die Beziehungen sind ebensogut objektiv zwischen seelischen Trägern. Sie gehören weder dem räumlich-materialen, noch dem seelisch-zeitlichen Bereich allein, sondern dem Bereich der „idealen Gegenstände“ an (was man auch hierunter verstehen mag); die Zahlen — dieser Prototyp des Idealen — sind selbst Beziehungen in weitem Sinne.

Das volle Maß der Unabhängigkeit der Beziehungen von der spezifischen erkenntnistheoretischen Natur der Träger (S. 208) wird erst hier sichtbar.

sich nicht um einen sehr zusammengesetzten Gegenstand auf seiten des Subjekts handeln könnte, sondern nur: die Möglichkeit, daß es sich noch um eine Beziehung zwischen zwei getrennten Gegenständen, z. B. zwischen zwei Gefühlen oder Bildern, handeln könnte, ist hier nicht mehr gemeint, sondern schon oben als „vierte“ Möglichkeit besonders besprochen. Wir haben uns auch schon vorhin für Annahme der zweiten und gegen die dritte Möglichkeit ausgesprochen, doch sehen wir jetzt nach dieser schematischen Betrachtung tiefer, welcher Sinn eigentlich der Zurückführung aufs Subjekt zukommen kann. Entweder ist sie eine solche auf wirkliche Subjektgehalte, Gefühle, Organempfindungen und dgl. oder es ist eine Zurückführung auf ein Bild, das das Subjekt dann in die Objekte hineinsähe.

Über diese letztere Möglichkeit, die Beziehungen könnten ein zwar vom Subjekt Produziertes, aber Bildhaftes, Objektartiges sein, muß ein Wort gesagt werden, und zwar im Blick auf das berühmteste Beispiel einer derartigen Theorie: die Kantsche Lehre von der Vereinigung des „zerstreuten“ sinnlichen Materials durch produktive Einbildungskraft und Verstand. Im Sinne unserer Einleitung ist hier nur zu sagen: wenn die Kategorien (auch für Kant) nicht als willkürliche Phantasiegestaltungen auftreten, sondern phänomenal so objektiv wie nur irgend etwas sind, so können wir nur dann ihre Subjektivität anerkennen, die Objektivität auf das Phänomenale beschränken, wenn die Kantsche „spezifische Argumentation“ gegen eine über das Phänomenale hinausgehende Objektivität anerkannt werden kann. Auf den Haupteinwandgedanken dieser berühmten Argumentation werden wir weiter unten zurückkommen. Nur durch eine solche Argumentation wird es überhaupt nahegelegt, eine „Bildtheorie“ der Beziehungen zur „dritten Möglichkeit“ zu stellen, die eigentlich Gefühle und Akt-Verhaltensweisen, also Bestände auf der Subjektseite der Intention, meint, nicht aber Bestände auf der Objektseite (wohin der Inhalt eines Bildes gehört): während natürlich mit „Bild“ sinngemäß hier, wo wir die ursprünglichsten Gegebenheitsweisen der Beziehungen aufsuchen, nicht die Übertragung eines anderswo gewonnenen Bildes in reproduktiver Weise gemeint ist, ist die Kantsche These eben die, das Subjekt vermöge sozusagen dem Aussehen nach Objektives (vielmehr in seinem Sinne: selbst erst die Objektform Darbietendes, „Objekte Ermöglichendes“) zu produzieren.

Man könnte sagen, jede Behauptung, die Beziehungen seien subjektiv, stelle eine solche „Bild“-Theorie dar, doch ist jetzt ein bestimmter Sinn gemeint: während der angeblich wirkliche Gehalt der Beziehungen von einer solchen Theorie auch im eigentlich Subjektiven (Gleichheit der Gefühle usw.) gesucht werden kann, lautet jetzt die erwogene These: der Gehalt der Beziehungen ist zwar ein seinem phä-

nomenalen Gehalt nach objektiver, aber in Wahrheit doch ein vom Subjekt geschaffener (wie auch bei den Farben, deren Qualität als subjektiv aufgefaßt wird, aber deren phänomenaler Gehalt objektiv ist); dem Subjekt wird eben die wunderbare Kraft zugeschrieben, phänomenal objektiven Gehalt zu produzieren, und in diesem Sinne kann man sagen, daß das Produzierte dann letztthin subjektiver Gehalt sei, daß eine solche Theorie zur „dritten Möglichkeit“ gehöre. Diese These geht aber über das einfache Schema der durch Begriffskreuzung gefundenen vier Möglichkeiten hinaus (im Blick aufs Subjekt finden wir an sich keine solchen „produzierten“ Gehalte), und so behandeln wir sie, wie gesagt, im jetzigen Zusammenhang nicht weiter (vgl. S. 224 Anm.). Was aber die hier eigentlich gemeinte dritte Möglichkeit betrifft, die Beziehungen auf Zustände und etwa Akte zurückzuführen, jedenfalls auf Träger, die wirklich rein der Subjektseite angehören, so ist dagegen nur noch einmal zu sagen: Es gibt einfach keinen vorstellbaren Sinn, Gleichheit für ein Gefühl oder eine Empfindung oder mehrere solche zu erklären oder für ein Aktverhalten. Wenn es schon unmöglich ist, Gleichheit auf zwei Farben zurückzuführen, deren Eigenschaft die Gleichheit immerhin darstellt, so ist es gar nicht verständlich, wie ein Gefühl oder ein Aktverhalten in mir identisch sein sollte mit der Tatsache, daß die beiden Farben gleich sind.

Fassen wir nun in einfacher Weise zusammen, so muß man 1. erkennen, daß die Beziehungen einen den Trägern gegenüber selbständigen, in keiner Weise darauf zurückführbaren Gehalt besitzen, und muß 2. sich klarmachen, daß dieser Eigengehalt nirgendwo anders gesucht werden kann als in derselben Ebene, der die Träger angehören, nicht in der Ebene eines sie vorstellenden Subjekts. Dies wäre die positiv feststellende Grundbetrachtung, es ist nunmehr aber notwendig, auch die wichtigsten Einwände ins Auge zu fassen, die in jenem Sinne der spezifischen Aufhebung jeder über das Phänomenale hinausgehenden Objektivität wirken. Übrigens kann es sich im Rahmen dieses Aufsatzes nur um Andeutungen handeln.

Es gibt, soviel ich sehe, vor allem zwei Schwierigkeiten: einmal muß in bezug auf das Wesen der Beziehungen überhaupt gefragt werden, wie ihre Existenz denn zu denken sei, da sie doch nicht in einfacher Weise sichtbar, fühlbar usw. sind, vielmehr in der Mitte zu schweben scheinen zwischen jenen Beschaffenheiten von sozusagen vorbildlich objektiver Art, den Trägern. Sie scheinen einen gewissen Charakter der Unwirklichkeit zu haben; es läßt sich sogar fragen, ob nicht der derbere Körper des Wortes erforderlich sei, um einen Gehalt wie Gleichheit überhaupt ins Bewußtsein zu bekommen und für die Erkenntnis disponibel zu halten. Weiter scheint doch die Behauptung

einer objektiven Existenz der Beziehungen gegen die wichtige Erkenntnis zu verstoßen, daß das Objektive als solches, die Punkte und Beschaffenheiten der räumlichen Welt vor allem, ein Außereinander, ein totes Nebeneinander bilden, das nur für ein zusammenschauendes Subjekt Eintritt zu haben scheint (s. besonders Kants Lehre von der „synthetischen Einheit der Apperzeption“); in der Lehre von der Objektivität der Beziehungen dagegen bilden diese doch wohl eine Brücke zwischen den Punkten und Beschaffenheiten der räumlichen Welt, sie sollen eine Einheit darstellen im Objektiven, die nicht vom Subjekt gesetzt ist.

Man sieht, daß ein ganzer Komplex von Problemen in unsrer Frage nach der Existenzart der Beziehungen steckt, und ebenso steht es mit dem zweiten Hauptproblem. Hier fasse ich die Fragen zusammen, die sich auf den Umfang der objektiven Beziehungen beziehen. Hierher gehört vor allem die Frage: sind auch die negativen Beziehungen objektiv (z. B. die Tatsache, daß dieses Blatt vor mir nicht der Tisch ist)?, weiter die Frage, ob denn alle überhaupt denkbaren Beziehungen — schließlich hat ja jedes Ding zu jedem Ding irgendeine Beziehung oder vielmehr eine ganze Anzahl — objektiv sein können, ob also z. B. die Tatsache eine objektive Verbindung zwischen Plato und uns darstelle, daß wir über zwei Jahrtausende später leben als er (was doch offenbar eine Beziehung ist). Formal gesehen tauchen hier die Möglichkeiten auf, daß entweder nur ein Teil der Beziehungen objektiv sein könnte oder daß die Schwierigkeiten der Durchführung der Objektivitätstheorie so sehr das Wesen der Beziehungen überhaupt tangieren könnte, daß die Theorie der Objektivität für alle Beziehungen aufgegeben werden müßte.

Betrachten wir den ersten Einwandkomplex, so ist zu sagen, daß ja durch nichts das Alleinrecht der sinnlichen Existenzart festgestellt ist, wie es der Sensualismus behauptete, daß vielmehr heute die abweichende Existenzart z. B. des Mathematischen als allgemein anerkannt gelten darf. Auf das Verhältnis der Existenzart der Beziehungen zu derjenigen der mathematischen oder anderer unsinnlichen Gegebenheiten können wir uns hier nicht einlassen (ich glaube nicht, daß Brunswig Recht hat, wenn er S. 185 die „Daseinsweise der Relationen“ als „einzigartig“ bezeichnet); wir können nur positiv die eigene Existenzart der Beziehungen ins Auge fassen und ihre Abweichung von der Existenzart des Sinnlichen kenntlich machen und ihre Tatsächlichkeit aufweisen.

Es kommt hier jene Besonderheit des menschlichen etwa gegenüber einem fingierten göttlichen Bewußtsein in betracht, auf der z. T. die eigentümliche Schwierigkeit beruht, die objektive Existenz der Beziehungen vorzustellen: zum klaren Bewußtsein kommen nur Gegeben-

heiten, die einen Gegensatz bilden. Das gilt ganz allgemein, auch von den sinnlichen Gegebenheiten; angenommen z. B., es gäbe vor unsern Augen immer nur eine einzige Farbe, wir sähen also stets nur z. B. eine graue Fläche, so ist nicht abzusehen, wie die Existenz des Grau überhaupt bemerkt werden sollte, es würde für unser Wahrnehmen kein Gebiet des Gesichtssinnes geben. In Wirklichkeit drängen sich gerade durch ihr gleichzeitiges gegensätzliches Nebeneinander die Farben so stark auf, daß es keinerlei besonderer Bemühungen zu ihrer Auffassung bedarf. Und darin besteht nun überhaupt der Vorzug der (primitiven) „Träger“ aller Art vor den Beziehungen, daß hier überall einfache Gegebenheiten sich gegensätzlich von den benachbarten Gegebenheiten abheben, vielfach übrigens (z. B. beim Erklängen eines Tons) nicht von positiv entgegengesetzten Qualitäten, sondern von einem Nichtausgefülltsein der Nachbarstelle (einer Stille also). Die Träger also, auch die seelischen, z. B. Gefühle, treten uns von vornherein als Gegenstandsgebiete einfacher, sich voneinander abhebender Beschaffenheiten entgegen, sie besitzen die sich unmittelbar aufdrängende Existenzart des „Sinnlichen“, das als „Vermögen der Rezeptivität“ eben durch die beschriebene Sachlage gekennzeichnet ist.

Ihr gegenüber finden sich nun die gegensätzlichen Gehalte der Beziehungen gewissermaßen in jenem großen ursprünglichen Felde zerstreut: einerseits setzt ja jede Beziehung selbst schon zwei Träger voraus, die nicht unmittelbar benachbart zu sein brauchen, andererseits liegt die, Abhebung gewährende, Gegensatzbeziehung, z. B. „ungleich“ zum „gleich“, ebenfalls an keiner einfach benachbarten Stelle, sondern, auch ihrerseits auf zwei Trägern beruhend, kann sie in beliebigem Entfernungsverhältnis zu der ersten Beziehung liegen, mit der zusammen sie erst als neue Beschaffenheit erfaßbar ist. Kurz gesagt, während bei den sinnlichen Gegebenheiten sich zwei benachbarte Beschaffenheiten zur Abhebung bringen, bedarf es zum Bewußtmachen der Beziehungen mindestens deren vier, und was das Entscheidende ist, da jeder Träger in Beziehung zu jedem andern (oder auch schon in mehreren Beziehungen zu ihm) steht, gibt es je eine für eine Beziehung nötige Vierheit in ganz beliebiger Entfernung durch das ganze Weltall hindurch, und wenn natürlich für die Erfassung auch relativ benachbarte Träger vornehmlich in betracht kommen, so stehen sie doch prinzipiell nicht in dem naturgegebenen Nachbarverhältnis aneinandergrenzender sinnlicher Gegebenheiten (z. B. müssen die beiden Weiß unseres Beispiels durch eine andere Farbe getrennt sein, damit überhaupt zwei Farbflecke, also nur überhaupt zwei Träger da sind). Diese Sachlage erklärt gegenüber der „Rezeptivität“ die „Spontaneität“, die als Setzen der Beziehungen erscheint, die aber in Wahrheit darin besteht, vier Träger aus der Fülle der möglichen

auszuwählen, zwischen denen dann aber in Wahrheit jenes Gegensatzpaar von Beziehungen steht.

Sind wir nun mit diesen Ausführungen nicht in psychologische Erwägungen hineingeraten, ohne die Frage der Existenzart der Beziehungen zu lösen? Wir haben in Wahrheit die verschiedene Gegebenheitsweise der Beziehungen zum Bewußtsein gebracht, die in der Einbettung ihrer Ebene in eine primäre Ebene einfacher benachbarter Gegebenheiten besteht. Diese Einbettung ist eine gegenständliche Sachlage, weiter aber ist auch der Gedanke der Gegensatz-Abhebung selbst (deren Verschiedenartigkeit auf der Verschiedenheit jener Ebenen beruht) nicht einfach ein psychologischer, sondern ein erkenntnistheoretischer Gedanke der Objektzugänglichkeit, und dem Ganzen können wir nun so Ausdruck geben: für unser Bewußtsein sind die Beziehungen so gegeben, daß sie an einem Paar von je zwei Trägern (z. B. den zwei Weiß einer-, den Weiß und Schwarz andererseits) als objektive Beschaffenheiten je zweier Träger (z. B. gleich bzw. ungleich) im Gegensatz zueinander sich abheben. Die Existenzart der Träger ist als „sinnliche“ durch eine Beziehung aufs Subjekt gekennzeichnet, und ihr gegenüber müssen wir allerdings die Existenzart der Beziehungen als „unsinnlich“ bezeichnen, aber diese Bezeichnungsweisen haben ihr objektives Gegenstück in der gekennzeichneten Ineinander-schachtelung und verschiedenen Beschaffenheit der beiden Ebenen.¹

Sichtbar sein wird jetzt auch ohne weiteres, daß der Bezeichnung der Beziehungen durchs Wort in der Tat noch eine ganz andere Bedeutung zukommt als der Bezeichnung der Träger: sie hat hier nämlich die Bedeutung, die Beschaffenheiten der „höheren“ Ebene durch Beschaffenheiten der niederen Ebene zu symbolisieren und jene dadurch aller Vorzüge dieser teilhaftig zu machen. Worte haben ja einen sinnlichen Körper, und für ihre Vergegenwärtigung bedarf es nicht der komplizierten Zusammenstellung von vier Trägern, auf deren Grund erst die betr. Beziehung sichtbar wird. Freilich ist es nicht so — das ist ja bei näherem Durchdenken auch sinnlos —, daß das Wort erst den Beziehungsgehalt uns erschlösse, wohl aber gibt es ihm die leicht handhabbare Form, und es ist wohl so, daß komplizierte Beziehungszusammenhänge nur mit Hilfe dieser Vereinfachung durchschaubar werden; ja es kann nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden, daß auch Beziehungen von ganz neuem Gehalt so tief in andern stecken könnten, daß sie erst sichtbar werden, wenn die bekannten Beziehungen in die einfache symbolische Form gefaßt sind. Doch das alles haben wir hier nicht zu untersuchen; es kann — darauf kommt es hier

¹ Die Erkenntnis, die Existenzart der Beziehungen sei als „unsinnlich“ oder „ideal“ zu bezeichnen, ist eine verbreitete, vgl. etwa Meinongs „ideale Superiora“ u. A. Müller „Einleitung in die Philosophie“ S. 18.

nur an — keine Rede davon sein, daß die Beziehungen in einer solchen Abhängigkeit von der Sprache, dieser Subjektveranstaltung, stünden, daß sie dadurch selbst subjektiv würden.

Auch auf den letzten Gedanken dieses Einwandkomplexes kann hier nur kurz eingegangen werden: kommt jene besonders für Kant bedeutsame Sachlage zu ihrem Recht, daß z. B. die Raumpunkte, daß, allgemeiner gesprochen, Träger (mindestens die nicht bewußten) aufeinander bleiben? Diese Auffassung¹ bedeutet keinen unvereinbaren Gegensatz zu unsrer Anschauung von der Objektivität der Beziehungen. Freilich stellen die Beziehungen eine objektive Einheit zwischen den Trägern her, aber sie sind nicht die Träger, sondern neue Beschaffenheiten an ihnen (und zwar nicht Eigenschaften der einzelnen Träger); die Träger als solche bleiben durchaus aufeinander, das hindert aber nicht, daß es zwischen ihnen und auf ihnen gemeinsam beruhend andre Beschaffenheiten, die Beziehungen, geben kann. Wir werden übrigens gleich noch in anderm Zusammenhang nachdrücklich auf die Tatsache hinweisen müssen, daß die Beziehungen nicht als Eigenschaften der einzelnen Träger aufgefaßt werden dürfen (vgl. Brunswig S. 186). Dort (bes. S. 65 ff.) wird der Gedanke der objektiven „Synthesis“ vertieft werden.

Was den zweiten Fragenkomplex angeht, so gehören ja hierher die Probleme, ob denn auch die negativen Beziehungen objektiv seien und ob die unendlich vielen positiven Beziehungen, die ein willkürliches Zusammenstellen von Trägern, z. B. von Plato und uns, sichtbar werden läßt, als objektiv gelten können. Es sind die Fragen, die sich ergeben, wenn einerseits die Objektivität als eine Wesensbeschaffenheit der Beziehungen als solcher, also auch aller einzelnen, aufgefaßt wird und wenn man sich dann andererseits klarmacht, welche Fülle von positiven und negativen Beziehungen in betracht kommt, deren Besonderartigkeit z. T. der Objektivität eigentümliche Schwierigkeiten in den Weg stellt.

Es scheint mir aber, daß man an der Objektivität aller Beziehungen festhalten kann, wenn man sich den Sinn jener Schwierigkeiten hinreichend klarmacht. Was zunächst die weniger problematische Gruppe angeht, so haben wir die Elemente in der Hand, um die Schwierigkeiten der unendlichen Fülle positiver Beziehungen zu verstehen.

¹ D. h. die Betonung des „sich nichts Angehens“ der Raumpunkte als solcher. Wenn Kant sich alle Vereinheitlichung von vornherein nur als Synthese von seiten des Subjekts denken kann, so ist diese Auffassung allerdings nicht vereinbar mit der (von Kant m. E. nicht hinreichend berücksichtigten) Möglichkeit, die Beziehungen als einheitliche Gegenständlichkeiten am Objekt zu fassen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß damit auch die Übernahme des Kantschen Gegensatzes von „Rezeptivität“ und „Spontaneität“ nur eine sehr beschränkte ist („Spontaneität“ hier nur als Mittel zur Erfassung des auch Objektiven!).

Man kann sie hinsichtlich unsres Beispiels in diese beiden Punkte fassen: 1. ist es doch völlig willkürlich, wenn wir Plato zwecks Herstellung einer Beziehung zu uns (Autor und Leser) herbeiziehen; wir hätten ebensogut jede andere Person der Geschichte, ja jedes von Ewigkeit her im Weltverlauf aufgetauchte Ding nennen können, und wir hätten statt unsrer ebensogut wieder eine ganz beliebige Person oder Sache als das andere Glied nennen können, da es ja irgendeine räumliche oder zeitliche oder auch sehr allgemeine inhaltliche Beziehung positiver Art zwischen allem Existierenden gibt (mindestens die Gleichheit des Existierens). 2. Wenn ein so entfernter Träger des Vergleichs gewählt ist wie Plato, so zeigt der andere Träger, jetzt lebende Personen in unserm Beispiel, doch gar nichts an sich, was eine wirkliche Verbindung zu Plato herstellt (dabei lassen wir das Gedachtsein Platos beiseite; jene allgemeine Behauptung der Objektivität geht eben dahin, daß zwischen zwei sehr entfernten Objekten als seienden, nicht zwischen einem Vorstellenden und einem Vorgestellten, eine objektive Beziehung vorliege). Ist es nicht eine groteske Vorstellung, daß wir etwas mit Plato gemeinsam haben sollten?

Auf die beiden so genauer gefaßten Einwände können wir nun nach dem Vorhergehenden erwidern: 1. Was gewählt wird, und zwar willkürlich gewählt wird, sind die Träger. Sind sie aber gewählt, so haftet dem, worauf es uns hier ankommt, keine Spur von Willkür mehr an: die Beziehung, z. B. diese bestimmte Zeitentfernung, steht dann genau so objektiv fest wie irgendeine Eigenschaft von Plato oder von uns. Jene willkürliche Wahl der Träger stellt nur dasjenige dar, was bei jeder Erkenntnis notwendig vom Subjekt vorgenommen werden muß: eine Auswahl des Erkenntnisgegenstandes. Es ist genau so eine beliebige Auswahl, wenn ich Plato allein zum Gegenstand meiner Betrachtung mache, wie wenn ich dazu noch einen andern Gegenstand auswähle, um eine Beziehung zwischen beiden festzustellen, die dann nicht mehr Sache der Wahl ist, so wenig es Sache der Wahl ist, die eignen Beschaffenheiten Platos, z. B. seine philosophischen Lehren, herauszustellen. Will man übrigens auch hier einen Gegenstand haben, dessen Auswahl — diese Aufgabestellung für die Erkenntnis — in unserm Fall vollzogen ist, so kann man sagen, daß eben die Beziehung zwischen Plato und uns für die Erkenntnisaufgabe, zunächst als Fragezeichen, als Lücke, ausgewählt ist, die vom objektiven Sosein der Beziehung ausgefüllt wird. Auswahl ist nie inhaltgestaltendes, ihn ev. subjektiv umgestaltendes Erkennen, sondern eben nur Feststellung des zu erkennenden Objekts.

Zu 2. aber ist zu sagen: man würde die Beziehung an der falschen Stelle suchen, wenn wir sie irgendwie als positive Eigenschaft an uns sehen wollten. Sie ist ja etwas zwischen den Trägern Liegendes, das

eben die Gegenwärtigkeit auch des andern Trägers voraussetzt, aber auch nicht eine positive Eigenschaft an ihm allein ist, sondern sich eben auf den beiden Trägern zusammen als etwas Neues erhebt. Und das andere, was unmittelbar hiermit zusammenhängt; eine Beziehung hat überhaupt nicht die Existenzart, wie sie etwa eine wirkliche Brücke zwischen zwei Ufern hat; jene Beziehung zu Plato ist weder an uns allein noch eine zwischen uns und Plato sichtbare, tastbare etc. Sache, sondern sie ist etwas Unsinnliches, zu dessen Erfassung, wie wir oben sahen, allerdings Spontaneität erforderlich ist, da es gewissermaßen in der Ebene der sinnlichen Dinge steckt, das aber eben nichtsdestoweniger in dieser objektiven Ebene steckt, so objektiv ist wie sie.

Diese Bemerkungen sind nun auch gültig hinsichtlich der für die Objektivität ungünstigsten Gruppe von Beziehungen, nämlich der negativen: Die noch viel größere Fülle aller möglichen negativen Beziehungen — bedeutet doch jeder Gegenstand das Nichtsein aller übrigen in mindestens einer Hinsicht — stellt keine gegenüber der Fülle der positiven Beziehungen neue Sachlage dar noch macht es Schwierigkeiten, daß die zu untersuchenden Beziehungen aus der Fülle ausgewählt werden müssen. Besonders bemerkenswert, was die Anwendung der obigen Gesichtspunkte auf die negativen Beziehungen angeht, ist nur, daß die Beziehungen nicht als Eigenschaften je eines Gliedes aufgefaßt werden dürfen, so oft das auch durch die sprachliche Formulierung nahegelegt wird (z. B. „Dies Weiß ist von dem Schwarz dort verschieden“). Das muß hier noch deswegen besonders betont werden, weil ein schwerer Einwand gegen die Objektivität mindestens der negativen Beziehungen erhoben werden könnte, wenn z. B. bei dem Satz „Rot ist nicht Blau“ dem Wortlaut entsprechend der ganze übrige Satz als Eigenschaft des Rot aufgefaßt werden könnte: dann würde ja das Blau im Rot stecken, non-A in A Platz finden müssen. In Wirklichkeit ist, wie wir wissen, die Beziehung so wenig wie der andere Träger eine Eigenschaft des einen Trägers, so sehr aus dem gerade vorliegenden Aussageinteresse heraus das Ganze als Mittel zur Näherbestimmung des einen Trägers fungieren und dies in der Sprache ausgedrückt sein kann; diese Näherbestimmung ist hier aber eben keine solche durch eine Eigenschaft, sondern durch die Funktion des interessierenden Trägers eben als Träger der Beziehung zu einem andern Träger.

Wenden wir uns nun aber den speziellen Schwierigkeiten der negativen Beziehungen zu, so ist zunächst zu betonen, daß eine Beschränkung der Objektivität der Beziehungen auf die positiven Beziehungen durchaus denkbar wäre und eine leicht faßbare, wesensmäßige Einschränkung der natürlich wesensmäßig zu denkenden Objektivität der Beziehungen darstellen würde. In der Tat scheint sich auch unab-

hängig von den gleich zu besprechenden besonderen Schwierigkeiten der negativen Beziehungen ein Weg zu bieten, der an einer Anerkennung der negativen Beziehungen als objektiv vorbeiführt. Sehen wir z. B. auf die Reihe der bunten Farben, um sie wieder als Beispiel zu nehmen und denken wir sie als Reihe nicht von einzelnen Farboxemplaren, sondern von Wesen, schließt dann nicht z. B. die Beschaffenheit „Rot“ durch ihr Rotsein eo ipso die andern Farben, z. B. das „Blau“ von sich aus, braucht es da noch einer besonderen negativen Beziehung zwischen dem Rot und dem Blau? Und würde nicht dasselbe von allen Gegebenheiten, auch den Exemplaren, gelten, daß eine jede durch das, was sie positiv ist, alles andere von sich ausschließt, z. B. der Punkt, den ich jetzt ins Auge fasse, alle anderen Punkte des unendlichen Raumes durch sein Hiersein? Bleiben wir aber für die Nähererwägung bei jenem einfacheren Fall der reinen Qualitäten und bemerken wir gleich, daß die Wahl dieses Beispiels nicht eine Erleichterung für die Behauptung der Objektivität auch der negativen Beziehungen bedeutet: wenn irgendwo, so gibt es bei den Farben eben wegen des festen Verhältnisses, in dem sie stehen, wegen des festen Ringes, den sie bilden, jene hier zu diskutierende Möglichkeit, durch die eigene positive Beschaffenheit einer Qualität ohne weiteres alle andern Qualitäten der gleichen Spezies ausgeschlossen zu denken, und zwar scheint diese Möglichkeit um so mehr zu bestehen, als wir es in unserm Beispiel ja nicht mit einzelnen Farbflecken, sondern mit den Farben als Wesen zu tun haben und also nicht von einem empirischen Ausschluß der andern Gegebenheiten durch die positive Beschaffenheit der einen die Rede ist, sondern von einem in der Tat notwendigen und allgemeingültigen Ausschluß, von einer Negation, die unaufhebbar zur Position gehört.

Es schwebt hier ein Ausweg vor von der Art, wie wenn zwei Menschen zwei Objekte begehren und übereinkommen, daß der eine wählen dürfe und dann der andere das nichtgewählte Objekt zu nehmen habe; dann ist, wenn die Zugehörigkeit des einen Objekts festgestellt ist, damit eo ipso auch die Zugehörigkeit des anderen gegeben. Es bleibt, um vom Vergleich auf unser Beispiel zu kommen, von einer feststehenden Anzahl von Realitäten nach Abzug des einen Teils nur der andere übrig, und eine solche feststehende Anzahl bilden die Farben eben (gegenüber einer zufälligen räumlichen Verteilung von Farben z. B.). Aber darin liegt keineswegs, daß ein Teil nur durch sein eignes Sein, in sich bleibend, die anderen Teile als nicht zu ihm gehörend setzen könnte. Ihre Existenz muß ebenso als eine selbständige gegeben sein und zwar als eine solche von abweichender positiver Beschaffenheit, damit jene apriorische Ausschließung erfolgen kann, und würde man sagen, daß in der Tat auch vom Standpunkt jenes „Ausweges“ aus das positive

Sein der anderen Gegebenheiten so gut wie das der ersten anerkannt sei und daß nur eben keine objektive Beziehung des Ausschließens zwischen ihnen zu bestehen brauche, so ist zu erwidern, daß die positiven Beschaffenheiten eben nur als verschiedene, weil sie in dieser Beziehung der Verschiedenheit stehen, sich ausschließen. Die wesensmäßige Abhängigkeit von Gegebenheiten hebt die Tatsache nicht auf, daß zwischen ihnen ein Verhältnis der Verschiedenheit bestehen muß, wenn von jener Abhängigkeit überhaupt die Rede sein soll.

Würde, um noch das hinzuzufügen, es wirklich Sache je zweier Beschaffenheiten allein sein, sich gegenseitig auszuschließen, so ist nicht abzusehen, wie ihr Ineinanderstecken, wie das Non-A im A, vermieden werden könnte. Die negativen Beziehungen sind ebensogut ein unentbehrlicher objektiver Weltbestand wie die positiven Beziehungen, und jener Ausweg ist nicht gangbar, vielmehr nur ein Beweis für die seltsame Unsichtigkeit der Natur der Beziehungen, die nicht ohne weiteres einsehen läßt, daß „sich durch die positive Natur voneinander ausschließen“ doch eben das Ausschließen als eignes Bedeutungselement¹ voraussetzt.

Damit sollen nun aber die eigentümlichen Schwierigkeiten nicht verkannt werden, die den negativen Beziehungen anhaften: Vor allem kann man fragen, wie denn Nichtsein doch objektiv sein könne, ob denn das nicht ebensogut einen Widerspruch bedeute. Es ist jedoch zu bedenken, daß es sich bei den negativen Beziehungen keineswegs um vollständiges Nichtsein handelt (von dem wir uns übrigens auch keine Vorstellung machen können), sondern daß zu einer Beziehung unaufhebbar ihre Träger gehören, so daß das hier gemeinte Nichtsein von zwei Seienden getragen ist. Und was nun eng damit zusammenhängt: die Negation, die eine solche Beziehung enthält, betrifft etwas ganz Bestimmtes an den beiden Trägern, die qualitative oder räumliche Ausschließung z. B., und selbst wenn sie die beiden Gegebenheiten ganz und gar voneinander ausschließt, negiert sie ein es nicht, ihr eigenes Sein als Beziehung. Das Nichtsein der negativen Beziehungen ist ein Nichtsein an den Trägern, ist eine gemeinsame negative Beschaffenheit der Träger, aber deswegen nicht eine Negation der eignen Existenz der Beziehung. Zur Illustration kann uns hier einmal die entgegengesetzte These der Subjektivität der Beziehungen dienen, die naturgemäß auch ihre günstigen Stellen und hier die günstigste hat: Für diese Auffassung würde die Sachlage so sein, daß es nur die beiden positiven Gegebenheiten

¹ Das Unableitbare der Negation hat wohl niemand eindrücklicher betont als Fichte mit der Aufstellung des zweiten, „der Form nach unbedingten“ Grundsatzes („Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ § 2). Daß sie bei Fichte auf seiten des Subjekts liegt, hat nichts zur Sache, es gilt hier das oben S. 211 über die Gleichheit z. B. von Gefühlen Bemerkte.

gäbe und daß das auffassende Subjekt ihr Verhältnis als Ausschließung, wie man zu sagen pflegt, objektiviert; hier wäre das Sein der negativen Beziehung als Setzung ins Subjekt verlegt und es würde niemand einfallen, deswegen diese Setzung für negativ zu erklären, weil sie ein negatives Objekt, nämlich die Ausschließung, hat. Analog muß nun gedacht werden, daß auch die negativen Beziehungen das Nichtsein nur zu ihrem Inhalt haben, der die beiden Träger und deren Ausschließung umfaßt, selbst aber als Einheit positives Sein besitzen.

Daß diese Scheidung notwendig ist, wird besonders deutlich an der Gruppe von Beispielen, die man als die speziellste Paradoxie der negativen Beziehungen bezeichnen könnte: Wenn z. B. zwei Gegenstände als „zwei“ erkannt werden, so ist damit nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr notwendig gegeben, daß diese Zahlbeziehung selbst eine Einheit ist; die Trennung der Gegenstände, die in deren Bezeichnung als „zwei“ liegt, kann nicht so weit gehen, jede Einheitlichkeit zwischen ihnen aufzuheben, denn eine solche gehört zum Wesen jeder Zahl. Paradox könnte man zunächst sagen: die beiden Gegenstände sind nur so lange wirklich zwei, wie sie nicht „zwei“ (d. h. nicht in ihrem Zweisein erfaßt) sind; in Wahrheit sind sie dann aber überhaupt noch nicht zwei, denn die bloße Getrenntheit beider Gegenstände liegt noch außerhalb dieser positiven Zahlbeschaffenheit „zwei“, die beiden getrennten Gegenstände können als einzelne noch ebensogut zu jeder andern Zahl die Mitgrundlage bilden.

Dies gilt nun auch für die im eigentlicheren Sinn negative Beziehung des „Getrenntseins“ und ähnliche Beziehungen: wenn die Träger wirklich in jedem Sinne getrennt sind, gehen sie sozusagen einander überhaupt nichts an, sie sind bloß vereinzelte Gegebenheiten. Diese Betrachtungsweise ist aber eine Abstraktion: in Wahrheit stehen sie in der positiven Beziehung der „Getrenntheit“, die, so weitgehend sie die beiden Gegenstände außereinander setzt, doch nicht sich selbst als verbindende Beziehung auseinanderreißt.

Aber ist diese Scheidung zwischen Gehalt einer Beziehung und deren eigenem Bestehen nicht doch etwas, was, wie es vorhin schon nahegelegt wurde, an die subjektivistische Auffassung der Beziehungen gebunden ist? Die Eignung dieser Betrachtungsweise gerade für das jetzige Problem stammt allgemein gesehen ja daher, daß das Einheitliche und Positive, ohne das auch die negativen Beziehungen schlechterdings nicht zu denken sind, ins Subjekt verlegt und dem Objekt das volle Getrenntsein, eben das Außereinander, das diese Theorie überhaupt als charakteristisch für das Objektive ansieht, zugeteilt wird.

Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, daß man dennoch nicht ohne Objektivität der negativen Beziehungen auskommt, wir haben

nur zu zeigen, daß dieser Auffassung von der anerkannt schwierigen Sachlage der jetzt betrachteten Beziehungen kein unüberwindlicher Widerstand erwächst. Fassen wir, um das zu sehen, mit einem Blick die eigentümliche Sachlage, die alle negativen Beziehungen betrifft, besonders sichtbar aber an den zuletzt genannten Beispielen wird. Es gehört zum Wesen jeder Beziehung, eine einheitliche Beschaffenheit zwischen Trägern darzustellen, und darin liegt ferner, da es sich um eine neue Beschaffenheit handelt, die nicht ein Nichts sein kann, daß irgendwie ein Positives mit der Beziehung gegeben sein muß. Diese beiden Bedingungen einer Beziehung scheinen nun bei den „negativen Beziehungen“ nicht vorzuliegen, oder vielmehr, da die Beziehungen doch da sind und irgend etwas bedeuten, wird die gesuchte Einheit und Position anderswo als in der Ebene der Beziehungsträger, sie wird im Subjekt gesucht. Daß dies nicht der notwendige Ausweg ist und daß dann also die aus andern Gründen geforderte Objektivität auch der negativen Beziehungen aufrechterhalten werden kann, suchen wir nun ebenfalls noch prinzipieller sicherzustellen durch folgende Erwägung: Eine Beziehung besteht nicht nur darin, daß sie Einheit von Trägern darstellt und ein Positives ist, sondern sie tritt wie die Träger in bestimmten Konkretionen auf; und zwar liegt es eben an der Beschaffenheit der Träger, welchen Inhalt die Beziehung jeweils besitzt: z. B. besitzen zwei Weiß den Gehalt „Gleichheit“, nicht aber den Gehalt „ineinander“ oder „Dreiheit“. Einheit und Position sind das formale Wesen jeder Beziehung, ihren sie erst zu einer wirklich bestehenden, konkreten machenden Gehalt aber reichen ihr sozusagen die Träger in ihrer Abwandlung dar (Abwandlung bedeutet hier, wo es sich um Beziehungen, nicht um isolierte Trägererkenntnis handelt, Abwandlung beider Träger, die als einheitliche Abwandlung dann eben in der Beziehung erfaßt wird). Wenn also die Form der Beziehung feststeht und diese einerseits Einheit und Position besitzt, andererseits (auch ohne Hinblick auf die negativen Beziehungen) noch ohne Materie, eben nur eine leere Form ist, so ist in dieser Gesamtbeschaffenheit der Beziehung noch gar nichts darüber gesagt, welche Abwandlungen die „Materie“ enthalten wird, und es ist durch nichts ausgeschlossen, daß Träger zusammen einen solchen Gehalt darbieten können, der mit der „Form“ zusammen das ausmacht, was wir negative Beziehungen nennen, und zwar objektive Beziehungen, da die „Form“ eben jene beiden Bedingungen dafür selbst mitbringt.¹

¹ Es sei hier gestattet, noch einmal auf die Kantsche Argumentation gegen die Objektivität der Synthesis überhaupt zurückzukommen. Der entscheidende Ansatzpunkt in dieser schwierigen (in der 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ bekanntlich stark veränderten, aber dem Hauptgedanken nach beibehaltenen) Position ist doch wohl nicht das Außereinander der Raumpunkte, sondern der Zeitmomente: das

Mit einem Wort besteht die subjektivistische Lösung darin, bei den negativen Beziehungen die Negation dem Objekt, die Einheit und Position dem Subjekt zuzuteilen, in unsrer Lösung dagegen werden sie statt dessen an Form und Materie der Beziehungen verteilt, und damit ist dann nichts mehr gegen den anderweitig erkannten Objektivitätscharakter auch dieser Beziehungen gesagt. Dabei leugnen wir natürlich nicht, daß eine Philosophie der Beziehungen hier noch eine Fülle von Fragen zu beantworten fände, vor allem auf Grund der Sachlage, daß in einer negativen Beziehung dann entgegengesetzte „Qualitäten“ (im Sinne Kants) vorkommen; aber der Weg zur Lösung dieser Schwierigkeiten scheint doch eben mit jener Scheidung in den Beziehungen gegeben (die entgegengesetzten „Qualitäten“ nicht am selben); die Beziehung als solche besitzt nur eine „Qualität“, die Position, aber es gehört zu ihrem unsinnlichen Wesen, daß sie in ihrem Gehalt eine andere „Qualität“ aufnehmen kann, wie ihr Wesen als Brücke ja auch ganz und gar nicht sinnlich verstanden werden darf.

Endlich sei noch einmal betont, daß die These von der prinzipiellen Objektivität der Beziehungen ja nicht aufgehoben wäre, wenn eine bestimmte Gruppe, die negativen Beziehungen, durch „spezifische Argumentation“, aus dem Gesamtkreis entfernt werden könnte. Dies wäre ja auch für andere Sondergruppen von Beziehungen denkbar, z. B. für die Raum- und Zeitbeziehungen, wenn Kant mit der Subjektivität von Raum und Zeit Recht hätte. Es kam in diesem Aufsatz darauf an, zu zeigen, daß die Beziehungen qua Beziehungen nicht auf phänomenale Objektivität eingeschränkt werden dürfen, sondern aus der Prüfung ihrer spezifischen Lage mit dem Anspruch hervorgehen, an sich zu bestehen, wobei freilich die allgemeine Möglichkeit des

Bewußtsein würde ein vollkommen „zerstreutes“ sein ohne die Synthesis der Apperzeption, die die Bewußtseins-Identität in und mit der Synthese des vorgestellten sinnlichen Materials herstellt. Nicht gegen die Strukturbeschreibung des Selbstbewußtseins, die hier vorliegt, richtet sich unsere Gegenargumentation, sondern gegen die Auffassung des Nacheinander des sinnlichen Materials mache es unmöglich, einheitliche Beziehungen zwischen ihnen anders als in einer Synthese durchs spontane Subjekt zu denken. Wenn man schematisch vereinfacht, liegt die größte, von Kant getroffene Schwierigkeit der Objektivität darin, die Beziehung z. B. des Nacheinander als objektiv anzusehen, obgleich nur ein Träger hier wirklich (Gegenwart) sein kann — eine Abwandlung also der oben behandelten Sachlage, daß der Inhalt der Beziehung selbst negativ ist. Aber prinzipiell gilt alles oben Ausgeführte auch hier: der besondere materiale Gehalt des zeitlich Abfolgenden, daß es nicht zugleich wirklich ist, hebt die Möglichkeit einer einheitlichen „un-sinnlichen“ Beziehung nicht auf (das Gemeinsame der Grenze zweier Momente ist übrigens unter allen Umständen nicht zu umgehen).

Nicht im Widerspruch zu dieser unserer Gegenauffassung steht die Anerkennung der bei Kant mitbegründeten anderen Sachlage: das auffassende Subjekt muß allerdings zwei Träger zugleich vor sich haben, „zusammen schauen“, um eine Beziehung zwischen ihnen aufzufinden, aber das ist nur nötig, insofern es ein Bewußtseinsakt (dies eine Sinnliche des inneren Sinnes!) ist, in dem die Einheit der Beziehung repräsentiert werden soll, und diese Notwendigkeit der Zusammenschau besteht nicht für die unsinnliche Existenz der Beziehungen selbst.

„an sich“, der absoluten Objektivität, offen bleiben mußte, da wir gegen diese gerichtete spezifische Argumentationen hier nicht untersuchen konnten. Immerhin drängt sich hier eine Bemerkung auf von seiten der Erwägung, daß auch die Gegebenheiten der Subjektseite (Gefühle, Akte) durch Beziehungen verbunden sind.

Wenn natürlich eine die Beziehungen subjektivierende Theorie behaupten muß, auch hier sei es ein dies Subjektive betrachtendes Subjekt, das die Beziehungen hineinsehe, so ergibt sich für unsere Position: sind die gedachten Subjektgegebenheiten (Gefühle usw.) absolut an sich bestehend (im Sinne des *cogito ergo sum*), so müssen auch ihre Beziehungen absolut an sich bestehen, da wir die spezifischen Argumentationen gegen die Objektivität der Beziehungen nicht stichhaltig fanden. Nur unter Berücksichtigung der Kantschen (oder einer ganz relativistischen) Spaltung innerhalb des Subjekts oder auch solcher Theorien wie der Fichteschen und Hegelschen, die schließlich nur ein Subjekt übriglassen, kann es in diesem Sinn zweifelhaft sein, ob die Beziehungen durch nicht spezifische Argumentation mit des „an-sich“-Bestehens beraubt werden können.

DER DENKRAUM

Von Dr. phil. Paul Oppenheim, Frankfurt a. M.

An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß man auf induktivem¹ und deduktivem² Wege zu logischen Gesetzen gelangt, die hier so weit wiederholt seien, wie es zum Verständnis ihrer organischen Weiterentwicklung, die hier gegeben werden soll, eben nötig ist:

Man kann auf Grund eines statischen Grundgesetzes alle denkbaren logischen Standorte auf einem zweidimensionalen Koordinatensystem anordnen, für welches sich zwei Möglichkeiten ergeben. Gleichzeitig kann man auf Grund eines dynamischen Grundgesetzes das logische Denken als Bewegung innerhalb dieses Koordinatensystems erfassen.

Hierbei wird als gegeben nur die (maximale) Anzahl von Begriffen und Merkmalen hingenommen, welche man im Zustand relativ größter Konkretheit benötigt, um eine möglichst „reine“ Beschreibung dessen zu geben, was man übereinstimmend darunter versteht, wenn man von Erlebnis, Wahrnehmung, Empfindung, Vorstellung, Gegenstand usw. spricht.

Jedes andere logische Verhalten unterscheidet sich nun von dem Zustand relativ größter Konkretheit hinsichtlich der Zahl M, welche angibt, in welchem Verhältnis sich die Zahl der für die „reine“ Beschreibung nötigen Merkmale vermindert hat, und hinsichtlich der Zahl B, welche die entsprechende Verhältniszahl für die Begriffe darstellt.

Um das Gesagte zu verdeutlichen, nehmen wir zunächst an, es gilt, alle Dinge möglichst vollständig zu beschreiben. Da ist zunächst festzustellen, daß gegenüber jeder noch so vollständigen Beschreibung eine noch vollständigere denkbar ist. Hieraus folgt: „Reine“ Beschreibung ist nie erreichbar; jede Beschreibung ist eine unvollständige Wiedergabe; es werden zwangsläufig weniger Begriffe oder weniger Merkmale oder weniger Begriffe und Merkmale verwendet, als nötig wären, um eine „reine“ Beschreibung zu geben.

Die Verminderung von Begriffen und Merkmalen kann aber auch planmäßig erfolgen.

Beabsichtigt man z. B., jedes Ding nach seiner atomistischen Struktur zu beschreiben, so sieht man absichtlich von allen anderen Merkmalen aller Dinge ab, und es verbleibt eine beziehungslose, durch keine Regel zusammengehaltene, unabsehbar große Summe von Begriffen,

¹ Die natürliche Ordnung der Wissenschaften, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1926.

² Die Denkfläche (Ergänzungsheft der „Kant-Studien“), Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin, 1928.

deren jedem ein Minimum sehr allgemeiner Merkmale zukommt. — Gegenüber der „reinen“ Beschreibung hat sich nicht die Zahl der Begriffe, wohl aber die Zahl der Merkmale dieser Begriffe, vermindert.

Andererseits kann man unter allen Dingen einem mit allen seinen Merkmalen sein ausschließliches Interesse zuwenden, um etwa eine Monographie Goethes zu schreiben. Dann sieht man — genau umgekehrt — von allen anderen Dingen mit allen ihren Merkmalen ab, und es verbleibt ein System, an dessen Spitze ein Begriff mit sehr vielen Merkmalen steht, die wir „besonders“ nennen, weil sie in dieser individuellen Konstellation nur einmal vorkommen; dieser eine Begriff soll gestatten, alles aus ihm heraus zu erklären, was Goethe erlebt. — Gegenüber der „reinen“ Beschreibung hat sich zwar die Zahl der Begriffe, nicht aber die Zahl der Merkmale dieser Begriffe, vermindert.

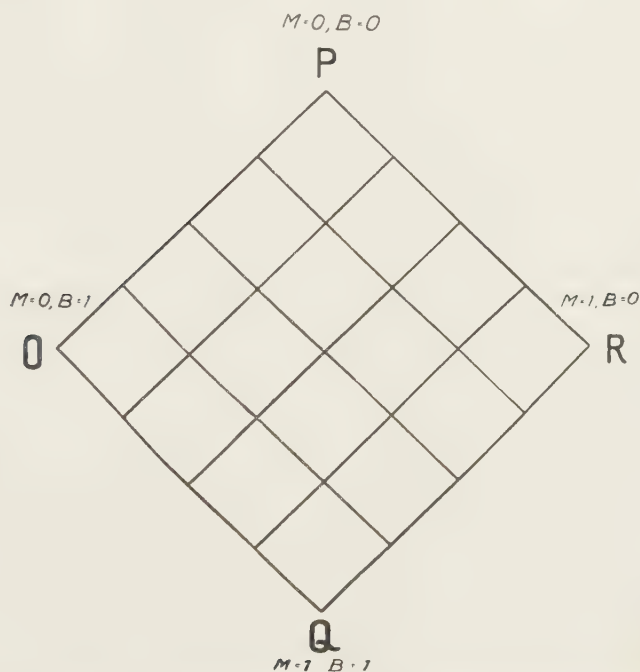
Von dieser Monographie Goethes ausgehend kann man eine Monographie einer gewissen Menschenklasse, dann der Menschheit, schließlich der ganzen Welt als einmaligen Vorganges anstreben. Hierbei bleibt die Zahl der an der Systemspitze stehenden Begriffe zwar gleich, ihre Merkmalszahl nimmt aber ständig ab; die Begriffe werden immer allgemeiner. Schließlich tritt an die Stelle des besonderen Individuums „Goethe“ der Makrokosmos in größter systematischer Gesetzmäßigkeit. — Gegenüber der „reinen“ Beschreibung hat sich sowohl die Zahl der Begriffe, als auch die Zahl der Merkmale vermindert.

Auch der Atomist kann zu größter systematischer Gesetzmäßigkeit streben: Er versucht zunächst, mikrokosmisch die Zahl der fast 100 Atome auf Proton und Elektron zurückzuführen. Schließlich will er ein Gesetz finden, um alle auf ein Minimum allgemeinsten Merkmale zurückgeführten Dinge aus einem Begriff gesetzmäßig und in höchster Systematik abzuleiten. — Auch hier hat sich gegenüber der „reinen“ Beschreibung sowohl die Zahl der Begriffe, als auch die Zahl der Merkmale vermindert; nur sind die hierzu nötigen logischen Operationen in anderer Reihenfolge vorgenommen worden: Dort erst Verminderung der Begriffszahl, dann der Merkmalszahl, hier zunächst Reduktion der Merkmalszahl, dann der Begriffszahl.

Wie sich aus diesen absichtlich elementar gehaltenen Beispielen ergibt, können sich M und B unabhängig voneinander verändern; über ihre Beziehung zueinander braucht nichts ausgesagt zu werden.

Diese wenigen Voraussetzungen genügen für folgende Definitionen, welche im übrigen hier als der Sache und dem Sprachgebrauch entsprechend hingenommen werden müssen, während für die nähere Begründung auf die eingangs erwähnten Arbeiten verwiesen werden darf:

- I. 1. Je kleiner M, um so stärker ist
 - a) die Tendenz zum Allgemeinen,
 - b) die Tendenz zur Gesetzlichkeit.
2. Je größer M, um so stärker ist
 - a) die Tendenz zum Besonderen,
 - b) die Tendenz zur Unregelmäßigkeit.
- II. 1. Je kleiner B, um so stärker ist
 - a) die Tendenz zum System,
 - b) die Tendenz zum Erklären.
2. Je größer B, um so stärker ist
 - a) die Tendenz zur Summe (Systemlosigkeit),
 - b) die Tendenz zum Beschreiben.



Auf Grund dieser Definitionen lassen sich die logischen Standorte durch ein kartesisches Koordinatensystem veranschaulichen, dessen eine Koordinate M, dessen andere B ist, so wie es die vorstehende Figur 1 zeigt.

In dieser sind die Grenzen für M und B eingezeichnet. Man erkennt also ohne weiteres, daß auf jeder der unabsehbar vielen Parallelen zu OP, von denen nur einige in die Fläche eingezeichnet sind, B in der Richtung von P nach O wächst; entsprechend wächst M in der Rich-

tung von P nach R. Oder, was dasselbe bedeutet, auf OQ und seinen Parallelen ist B, auf OP und seinen Parallelen M konstant. Was die Bedeutung von M und B betrifft, so wird dieselbe vielleicht am besten veranschaulicht, wenn man darunter (relativen) „Merkmalsreichtum“ bzw. „Begriffsreichtum“ versteht.

Außerdem bedeutet in dieser Figur

Bewegung in der Richtung von O nach P: Induktion,

Bewegung in der Richtung von P nach O: Deduktion,

Bewegung in der Richtung der Linie OP: Analytisches Denken,

Bewegung in der Richtung von R nach P: Rationales Verstehen,

Bewegung in der Richtung von P nach R: Intuitives Verstehen,

Bewegung in der Richtung der Linie RP: Synthetisches Denken.

Diese Fläche läßt sich nun noch von einem zweiten Koordinatensystem beherrschen, welches ebenfalls gewisse logische Operationen symbolisiert und sich durch Transformationsformeln auf das kartesische Koordinatensystem beziehen läßt. Zum Unterschied von diesem bringt es die Verhältniszahlen M und B in Beziehung zueinander. Hierin liegt seine besondere Bedeutung.

Auch hier wollen wir zunächst zu gewissen Definitionen gelangen und betrachten zu diesem Zweck das Produkt und den Quotienten der Zahlen M und B.

Diese Definitionen lauten:

III. 1. Je kleiner das Produkt $M \times B = Z$, um so stärker ist die Tendenz zum Abstrakten;

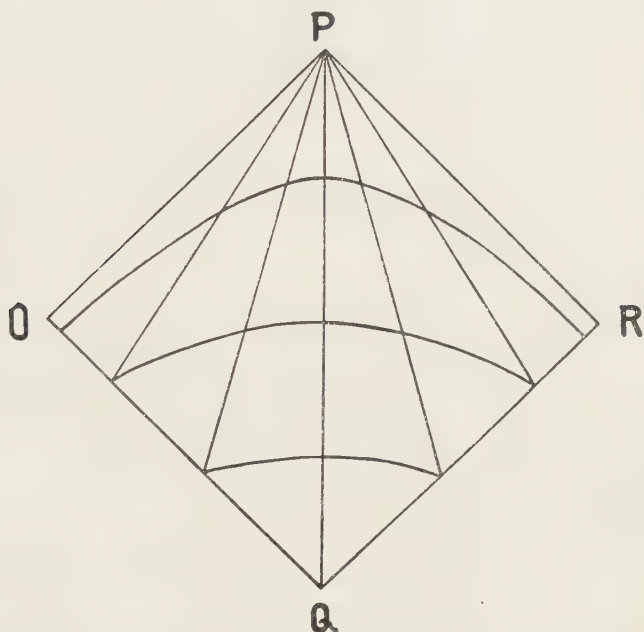
2. je größer das Produkt $M \times B = Z$, um so stärker ist die Tendenz zum Konkreten.

IV. Entsprechend wollen wir auch den Quotienten $M:B$ betrachten. Hierbei werden wir die Begriffe des Individuellen und des Typischen einführen. Es wird das Verständnis der späteren Weiterentwicklung dieser Gedankengänge erleichtern, wenn wir vorweg andeutend daran erinnern, daß beim extremen Individualisieren, also wenn z. B. der Historiker aus einer großen Zahl von Menschen sein Interesse auf einen mit allen seinen Merkmalen konzentriert, der Zähler des Bruches $\frac{M}{B}$ sehr groß, der Nenner sehr klein wird. Das Typisieren stellt genau den umgekehrten logischen Vorgang dar; denn wenn der Physiker z. B. von „Körpern“ spricht, so wird der Zähler des Bruches $\frac{M}{B}$ sehr klein, der Nenner sehr groß, weil die große Anzahl der Körper nur mit Hinblick auf die wenigen für den Physiker interessanten Merkmale betrachtet werden. Nennt man den Quotienten $\frac{M}{B}$ D (Merkmaldichte), so gilt also:

1. Je größer D, um so stärker ist die Tendenz zum Individuellen;

2. je kleiner D, um so stärker ist die Tendenz zum Typischen.

Die geometrische Veranschaulichung ergibt sich aus dem nachstehenden, in Figur 2 dargestellten polar-hyperbolischen Koordinatensystem:



Auf jeder Hyperbel ist Z konstant; sein Wert ist am kleinsten auf der entarteten Hyperbel OPR, am größten in Q, das ist der Punkt, wo die Hyperbel mit dem größten Z-Wert das Quadrat OPQR berührt.

Entsprechend ist D auf jedem der von P ausgehenden Strahlen konstant; sein Wert ist am größten auf PR, am kleinsten auf PO.

Anders ausgedrückt, bedeutet Bewegung auf einem Strahl Veränderung von Z, Bewegung auf einer Hyperbel Veränderung von D. In welchem Sinne diese Veränderungen stattfinden, ergibt sich aus dem Gesagten.

OPQR heiße die Denkfläche. Sie wird also von zwei Koordinatensystemen, dem kartesischen und dem polar-hyperbolischen, beherrscht, welche durch die Transformationsformeln

$$M \times B = Z$$

$$\frac{M}{B} = D$$

Entsprechend der Tatsache, daß sich alle denkbaren logischen Standorte durch Werte von B und M ausdrücken lassen, lautet das eingangs erwähnte statische Grundgesetz wie folgt:

„Alle denkbaren logischen Standorte haben ihren Platz auf der Denkfläche.“

Wenn man unter „logisch Denken“ die unter I, II, III und IV erwähnten logischen Operationen versteht, deren jede in einer Veränderung von B und M besteht, so ergibt sich für das dynamische Grundgesetz, von dem einleitend die Rede gewesen ist, nachstehende Fassung:

„Logisch Denken bedeutet Bewegung auf der Denkfläche.“

Wir haben in Gestalt der Denkfläche das lang gesuchte und entbehrte ruhende Bezugssystem für die ganze Statik und Dynamik wissenschaftlicher Begriffsbildung gefunden und gelernt, es gesetzmäßig zu beherrschen.

Bereits erwähnt worden ist die Möglichkeit, eine ganze Reihe von Begriffen (nämlich die unter I, II, III und IV erwähnten) klar und anschaulich zu definieren; hiermit hängt die Möglichkeit zusammen, häufige Verwechslungen von „Denkdimensionen“ zu verhindern, wie sie auftreten, wenn etwa die Begriffe abstrakt und typisch, oder typisch und allgemein, oder individuell und besonders, oder abstrakt und allgemein, oder erklären und abstrahieren, verwechselt werden.

Gleichzeitig ist damit die rationale Begründung der jungen Disziplin gegeben, welche „vergleichende Wissenschaftslehre“ genannt wird.

Noch unmittelbarer in die Praxis greift die Schlichtung einer großen Anzahl einzelwissenschaftlicher Kontroversen ein, soweit sie aus folgendem Irrtum entspringen: Die Streitenden meinen, es liege ein einzelwissenschaftlicher Sachstreit vor, während die Meinungsverschiedenheit in Wirklichkeit der Ausdruck, der das Ganze der Wissenschaft (die Denkfläche) beherrschenden gegensätzlichen Spannungen und Gesetze ist. Anders ausgedrückt: Die Streitenden merken nicht, daß sie auf verschiedenen Orten der Denkfläche ihren Standort haben.¹

Gleichzeitig gelingt auf solcher Grundlage die Lösung eines alten Problems, der natürlichen Ordnung der Wissenschaften: Diese Ordnung ist im Gegensatz zu allen unnatürlichen Klassifikationsversuchen vernunftsgemäß begründet, und zwar auf einem Minimum evidenter Voraussetzungen; sie erhält das Ganze der Wissen-

¹ Beispiele aus Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaft, Rechtswissenschaft, Philologie, Geschichtswissenschaft, Geographie, Metaphysik, siehe „Die natürliche Ordnung der Wissenschaften“, S. 45—202.

schaft in seiner lebendigen Gestalt; sie vermeidet jede Diskontinuität; sie ist anschaulich, paritätisch und metaphysisch so neutral, wie denkbar; sie ist zeitlos, weil von den Zufälligkeiten unabhängig, welche Einzelwissenschaften jeweils existieren, und wie weit eine jede von ihnen in ihrer Entwicklung fortgeschritten ist.

Ferner seien einige Möglichkeiten praktischen Ausbaus gegeben, um zu zeigen, wie vielfältig und praktisch bedeutsam die Beziehungen sind, welche von diesen — nur scheinbar formalen — logischen Gesetzen ausstrahlen:

Rationale Enzyklopädie der Wissenschaften, rationale Psychologie des Denkens, rationale Geschichte der Wissenschaften, Ausarbeitung der Beziehungen zur Charakterologie, Berufsberatung, Gehirnanatomie, philosophischen Anthropologie, Ästhetik, Erkenntnistheorie. —

Diese Andeutungen werden genügen, um folgende organische Weiterentwicklung dieser Gedankengänge zu verstehen:

Hierbei knüpfen wir an die oben gegebene Definition der Typisierung an. — Diese Definition ist im strengen Sinne nur dann richtig, wenn man das Weltgeschehen als vierdimensionale Mannigfaltigkeit auffaßt, so wie es die Relativitätstheorie tut. Drei dieser Dimensionen sind mit unseren bekannten drei Raumdimensionen identisch, während die vierte Dimension der Zeit entspricht. Redet man in unserem bisherigen Sinne von Typisierung, so sind Veränderungen, welche sich ausschließlich in der Zeitdimension abspielen, genau so als Veränderungen von Merkmalen aufzufassen, wie Veränderungen anderer Merkmale.

Nennt man z. B. jeden von zwei nebeneinander stehenden gleichzeitig erblickten Bäumen „Tanne“, so wird typisiert; es wird nämlich dabei von Merkmalen abgesehen, wie etwa der Zahl der Nadeln usw. Behaupte ich nun, daß jener Baum „Tanne“ vor meinem Hause derselbe Baum wie gestern ist, so habe ich ebenfalls von Merkmalen abgesehen, z. B. wieder von der Anzahl der Nadeln, falls der Baum über Nacht Nadeln verloren hat.

Es entspricht nun dem naiven Empfinden, die drei Raumkoordinaten unter sich als ähnlicher anzusehen, als eine jede derselben gegenüber der Zeitkoordinate, und sie deshalb von dieser zu unterscheiden. Aber auch die philosophische Kritik der Relativitätstheorie hat gezeigt, daß eine solche Unterscheidung der vier Dimensionen notwendig ist, weil die Zeitkoordinate eine Sonderstellung gegenüber den drei Raumkoordinaten einnimmt.¹

¹ Siehe Hans Reichenbach, Philosophie der Raum-Zeitlehre, § 16, Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1928. — Ich darf hier dem Verfasser dieses Werkes

Deshalb sei auch hier diesem Unterschied Rechnung getragen und der Begriff der Typisierung auf solche logische Operationen beschränkt, die sich auf das Nebeneinander im dreidimensionalen Raum beziehen. Die solcher Typisierung entsprechende logische Operation aber, welche sich ausschließlich auf das Nacheinander, also auf die Zeitkoordinate, erstreckt, nennen wir *Gentypisierung*. Wir lehnen uns hierbei an die Terminologie von Kurt Lewin¹ an, welcher die Beziehung des existentiellen Auseinanderhervorgehens, wie sie z. B. zwischen der „Tanne von gestern“ und der „Tanne von heute“ besteht, mit dem Namen „Genidentität“ belegt hat.

Die „Tanne von gestern“ und die „Tanne von heute“ sind also streng genommen verschiedene Gegenstände, und zwar selbst dann, wenn sie sich, abgesehen von dem Zeitmerkmal, in keiner anderen Weise verändert hätten. Das Genidentisieren kann erst stattfinden, nachdem durch Gentypisieren von allen Merkmalsunterschieden zwischen den „beiden“ Tannen in der Sukzession genau so abgesehen worden ist, wie beim Typisieren von Merkmalsunterschieden zwischen simultanen Gegenständen abgesehen oder, was dasselbe bedeutet, abstrahiert wird. Dem Gentypisieren im Zeitlichen entspricht also das Typisieren im dreidimensionalen Raum. Aber auch dem Begriff der Genidentität entspricht im Dreidimensionalen ein Begriff. So wie nämlich die Genidentität eine Zusammenfassung gentypisierter Begriffe ist, so ist die Klasse eine Zusammenfassung von Begriffen, die vorher durch Typisierung für diese Zusammenfassung aneinander angeglichen worden sind.

Die Unterschiede zwischen den logischen Operationen „typisieren“ und „gentypisieren“, gleichzeitig aber auch deren formale Äquivalenz, seien durch folgenden Vergleich erläutert:

Wir denken uns einen Photographen, der zwei nebeneinanderstehende Tannen a und b auf demselben Bilde festhält und dieses dann so durchschneidet, daß sich auf jedem Bildteil eine der beiden Tannen befindet. Es sei ferner angenommen, daß er bei einem Vergleich dieser beiden Tannenbilder A und B keinen Unterschied bemerkt oder für bemerkenswert hält. Dieser Photograph typisiert.

Wir können uns aber auch vorstellen, daß dieser Photograph zu zwei verschiedenen Zeitpunkten eine von den erwähnten beiden Tannen, also a oder b, aufnimmt und ebenfalls bei einem Vergleich der so erhaltenen Bilder C und D keinen Unterschied bemerkt oder für bemerkenswert hält. In diesem Falle gentypisiert der Photograph.

Nehmen wir nun weiter an, daß er auch zwischen den vier Bildern

für seine anregende und wertvolle Kritik bei der Ausarbeitung dieses Aufsatzes meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

¹ Der Begriff der Genese, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1922.

A, B, C und D keinen Unterschied bemerkt oder für bemerkenswert hält, so entspricht der Photograph einem „homo logicus“, welcher die Begriffe „Nebeneinander“ und „Nacheinander“ nicht trennt, also „Raum“ und „Zeit“ nicht unterscheidet.

Auf diese Art wird klar, inwiefern typisierende und gentypisierende Abstraktionen formal äquivalent sind.

Der uns hier beschäftigende logische Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen wird dann symbolisiert, wenn wir annehmen, daß der Photograph zwar nicht die Bilder A und B einerseits, C und D andererseits unterscheidet, jedoch die Bilder C und D als von „derselben“ Tanne a oder b stammend in anderem Sinne zusammenfaßt, als die zwei Bilder A und B, welche zwei Tannen a und b von derselben „Klasse“ darstellen. Ein solcher „homo logicus“ kennt also den Unterschied zwischen „Nebeneinander“ und „Nacheinander“, zwischen „Raum“ und „Zeit“.

Es ist aber auch denkbar, daß der Photograph zu verschiedenen Zeitpunkten statt von derselben Tanne von der Tanne a und der Tanne b die Bilder E und F anfertigt, ferner daß er von der Tanne a zu verschiedenen Zeitpunkten die Bilder G und H, von der Tanne b zu verschiedenen Zeitpunkten die Bilder I und K macht. Kann oder will er zwischen den Bildern E und F und zwischen den Bildern G, H, I, K keine Unterschiede bemerken, so findet zuerst eine Gentypisierung, dann eine Typisierung statt; es erfolgt — mit anderen Worten — zuerst eine Projektion auf dieselbe zeitliche Ebene, dann auf denselben Punkt in dieser Ebene, wie übrigens auch in dem Beispiel, laut welchem der Photograph zwischen den Bildern A, B, C, D nicht unterscheiden konnte oder wollte. Die eben beschriebenen Fälle sind, wie wir später sehen werden, für die logische Beurteilung der historischen Gesetze von Bedeutung.

Als Oberbegriff für die Operation des Typisierens und des Gentypisierens kann man zweckmäßig das „Stabilisieren“ einführen. Stabilisieren bedeutet also das Weglassen von Merkmalen schlechthin; Typisieren ist dann Stabilisieren mit Bezug auf das Nebeneinander des dreidimensionalen Raumes, Gentypisieren Stabilisieren mit Bezug auf das Nacheinander der Zeit.

Macht man diese Unterscheidung, so muß man die zweidimensionale Symbolik, wie sie durch die Denkfläche dargestellt wird, durch eine dreidimensionale ersetzen, welche wir „Denkraum“ nennen.

Der logische Vorgang des Gentypisierens ist ein echt wissenschaftlicher. Das erkennt man leicht an folgendem Beispiel: Der Naturwissenschaftler spricht von Wasser, unabhängig von seinem Aggregatzustand; der naive Mensch dagegen unterscheidet Eis, Wasser, Dampf und sträubt sich gegen die starke Gentypisierung mit nachfolgender

Genidentifizierung, welche der Naturwissenschaftler vollzieht, indem er für den naiven Menschen verschiedene Begriffe mit demselben Begriff „Wasser“ bezeichnet. — Auch die Entdeckung, daß die Umwandlung von Wärme in mechanische Arbeit als Umwandlung „derselben“ Energie anzusehen ist, stellt eine echt wissenschaftliche logische Operation, gleichzeitig aber eine Gentypisierung und Genidentifizierung, dar. Der naive Mensch hat die Tendenz, solche Operationen weniger weit zu treiben, und spricht lieber von Wärme, Elektrizität usw. als etwas begrifflich Verschiedenem.

Wie dem Typisieren in der Denkfläche das Gentypisieren im Denkraum entspricht, so dem Individualisieren eine logische Operation im Denkraum, welche wir entsprechend Genindividualisieren nennen.

Eine Genindividualisierung liegt vor, wenn man aus einer Sukzession von existentiell verbundenen Begriffen, im Grenzfall einem, sein Interesse zuwendet, ohne hierbei die Zahl der Merkmale zu vermindern, und von allen anderen absieht. Wie Typisieren und Individualisieren einerseits, so ist auch Gentypisieren und Genindividualisieren ein Verändern von „Merkmaldichten“ (siehe oben S. 5). Am deutlichsten wird, wie üblich, was gemeint ist, wenn man die Extreme betrachtet: „Reine“ Individualisierung“ liegt vor, wenn ich unter vielen Tannen meine Aufmerksamkeit auf eine mit allen ihren Merkmalen lenke und von allen anderen Tannen absehe. „Reine“ Genindividualisierung erfolgt, wenn ich von der Tanne vor meinem Hause, wie sie in einem bestimmten Zeitpunkte ist, rede und von allen anderen Zeitpunkten (Tannen) in dieser Hinsicht abstrahiere. „Reine“ Genindividualisierung liegt immer dann vor, wenn Bewegung in der Denkfläche stattfindet, also die Komponente nach der dritten logischen Dimension verschwindet. Ebenso klar ist, daß praktisch eine derartige „rein“ zweidimensionale logische Bewegung selten oder nie vorkommen dürfte. Andererseits wird selten oder nie „reine“ Gentypisierung auftreten. Wir werden vielmehr praktisch beide Operationen — meistens oder immer — gleichzeitig vorfinden. Das bedeutet: Unsere logischen Operationen finden meistens oder immer im Denkraum statt.

Allerdings gehört manchmal eine recht genaue wissenschaftliche Einsicht dazu, um beispielsweise in einem Stein das Nacheinander einzelner „Dingaugenblicke“ zu erkennen; solchen Fällen geringer Gentypisierung bzw. Genidentifizierung stehen aber andere gegenüber, in welchen das Vorliegen derartiger logischer Operationen auch für die naive Anschauung klarer zutage tritt. Dementsprechend verlaufen Typisierungsgrad und Gentypisierungsgrad keineswegs parallel; sie sind unabhängig voneinander. Mit noch anderen Worten: Der Standort auf der Denkfläche läßt nicht ohne weiteres einen Rückschluß zu, wie groß an der betreffenden Stelle der Gentypisierungsgrad ist. Für

den Genindividualisierungsgrad gilt natürlich sinngemäß genau dasselbe.

Wenn das richtig ist, so muß sich zeigen lassen, daß bei gleichem Typisierungs- (bzw. Individualisierungs-) Grad ein verschiedener Gentypisierungsgrad möglich ist, und daß bei gleichem Gentypisierungsgrad ein verschiedener Typisierungs- (bzw. Individualisierungs-) Grad auftreten kann:

Spreche ich von verschiedenen, gleichzeitig vorhandenen festen Wachsstücken als „Wachs“, so liegt eine Typisierung vor. Behalte ich diese Bezeichnung dieser selben Wachsstücke bei, nachdem sie durch Erhitzen weich geworden sind, so ist der Typisierungsgrad gleich geblieben, der Gentypisierungsgrad aber ist verschieden, nämlich größer geworden, weil ich jetzt unter dem Begriff Wachs das Feste und das daraus hervorgegangene Weiche verstehe.

Betrachte ich während eines Zeitabschnittes gleichseitige und ungleichseitige Dreiecke und spreche ich von „Dreiecken“, so ist der Typisierungsgrad verschieden gegenüber dem Fall, in welchem ich nur von gleichseitigen Dreiecken rede, nämlich größer. Der Gentypisierungsgrad aber ist in beiden Fällen gleich, sofern man die erlaubte Hypothese macht, daß sie sich in dem betreffenden Zeitabschnitt gleichmäßig, nämlich sehr wenig, verändern.

Wie der Begriff der Typisierung durch solche Betrachtung eine Verfeinerung erfährt, so auch der der Beschreibung: In den auf Seite 227 erwähnten Schriften ist der Begriff der „reinen“ Beschreibung, wie sie im Punkte Q der Figur 1 herrscht, in einem erweiterten Sinn, und zwar so gebraucht, daß er auch den der „reinen“ Erzählung umfaßt. Nunmehr lassen sich für die Beschreibung (im engeren Sinn) und Erzählung zwei verschiedene Symbole finden. „Reine“ Beschreibung (im engeren Sinn) ist nämlich als beziehungslose Aufzählung solcher Gegenstände zu definieren, die simultan wahrgenommen werden.

Ganz entsprechend ist „reine“ Erzählung als beziehungslose Aufzählung von sukzessiv wahrgenommenen Gegenständen zu definieren, wobei, wie schon auf Seite 234 hervorgehoben, auch die „Tanne von gestern“ und die „Tanne von heute“ verschiedene Gegenstände darstellen. „Reine“ Erzählung ist also eine beziehungslose Summe von „Punkt ereignissen“, von genindividualisierten Gegenständen.

So, wie die „reine“ Konkretheit und die „reine“ Beschreibung (Punkt Q) nur in unendlicher Annäherung erreicht werden, so wird auch die Erzählung nie praktisch in solcher größter Reinheit auftreten; denn dies würde bedingen, daß der Erzählende über keinerlei Gedächtnis verfügt. Tatsächlich werden mindestens Ansätze von Gen-

typisierungen vorhanden sein; kommen dann noch, was immer der Fall sein wird, Typisierungen oder Individualisierungen hinzu, so ist die Projektion derjenigen Linie im Denkraum, welche der Erzählung entspricht, nicht der Punkt Q, sondern ein anderer, meist weiter im Innern der Denkfläche gelegener Punkt.

Wie im Begriff der Stabilisierung ein Oberbegriff für die Begriffe der Typisierung und der Gentypisierung gefunden worden ist, so haben wir damit auch einen solchen für die Begriffe „Beschreibung“ und „Erzählung“ gefunden; wir können nämlich sagen: Beschreibung (im engeren Sinn) ist eine Aufzählung im Raum, Erzählung eine Aufzählung in der Zeit.

Ein weiterer Fall, in welchem die Verfeinerung der Symbolik von der zweiten zur dritten logischen Dimension von Vorteil ist, liegt bei dem Begriff des Gesetzes vor: Man erinnere sich daran, daß jedes Gesetz ein Mittel zu einer Prophezeiung ist, derzufolge ein Ereignis mit einer Wahrscheinlichkeit auftritt, die um so größer ist, je größer der Grad der Gesetzmäßigkeit ist (s. S. 229). Wenn man z. B. auf Grund eines Gesetzes voraussagt, wann ein Komet wiederkehren, oder eine wirtschaftliche Krisis eintreten wird, so muß eine Gentypisierung der Gegenstände erfolgen, auf welche sich die Prophezeiung bezieht.

Von hier aus fällt neues Licht auf das viel umstrittene Problem, ob historische Gesetze möglich oder berechtigt sind: Genau, wie eine Typisierung vorausgehen muß, um zwischen zwei simultanen Ereignissen eine — etwa physikalische — gesetzmäßige Übereinstimmung zu erkennen, so sind historische Gesetze nur möglich, wenn erst eine Gentypisierung erfolgt ist. Es ist nicht einzusehen, warum grundsätzlich der bewußte, in der Gentypisierung liegende „Fehler“ unerträglicher sein soll, als der entsprechende „Fehler“ bei der Typisierung. Die Frage ist nur, inwieweit dieser „Fehler“, der geradezu ein Maßstab für den Grad der Stabilisierung ist, das Auffinden solcher gesetzmäßiger Erkenntnisse ermöglicht, welche dieses Opfer rechtfertigen.

Wer welthistorische Gesetze erstrebt, muß schon allein die mächtige Gentypisierung vornehmen, die nötig ist, um zu dem Begriff der Menschheit zu gelangen. Wer dann z. B. das Gesetz aufstellt, auf Blütezeiten folgen Zeiten der „Passivität“, muß, nachdem durch Gentypisierungen das Vergleichsmaterial gewissermassen auf dieselbe zeitliche Ebene projiziert werden kann, innerhalb dieser Ebene weitere Stabilisierungen — nämlich Typisierungen zwischen den verschiedenen Perioden der Blüte und Passivität — in Kauf nehmen.

An solche Überlegungen können wir anknüpfen, wenn wir an einem Beispiel zeigen, was der Übergang von der Denkfläche zum Denkraum für die vergleichende Wissenschaftslehre praktisch zu leisten vermag:

Es ist wiederholt aufgefallen, daß die zeitliche Betrachtung, welche der historischen Betrachtung zukommt, auch in solchen Disziplinen auftritt, die nicht, wie die Historik, den sogenannten Geisteswissenschaften, sondern den sogenannten Naturwissenschaften zugehören. Das gilt überall da, wo von genetischer Betrachtung die Rede ist, also z. B. bei der Phylo- und Ontogenese in der Biologie, in der Geologie, in gewissen Zweigen der Astronomie und Chemie usw. Daraus ist viel Verwirrung entstanden, die sogar zu Versuchen geführt hat, solche „naturwissenschaftliche“ Disziplinen als historische anzusprechen. — Erst wenn man den Denkraum zu Hilfe nimmt, verschwindet dieser scheinbare Widerspruch: Die Orte solcher zeitlich-genetischer Betrachtungen sind zwar auf der Denkfläche deutlich getrennt.¹ Vom Denkraum aus betrachtet aber haben sie etwas Gemeinsames: Da in ihnen überall die Gentypisierung bzw. Genidentifizierung besonders groß ist, werden in ihnen logische Operationen vorgenommen, deren Symbole besonders hoch über die Denkfläche in den Denkraum hineinragen.

Man sieht, daß durch den Übergang von der Denkfläche zum Denkraum eine in gewissen Fällen nützliche, ja — z. B. wenn genetische Erscheinungen vorliegen — nötige Verfeinerung erzielt worden ist. Andererseits aber bleiben die Gesetze unangetastet, die durch die Denkfläche ihre adäquate Symbolisierung finden.

Das erkennt man, wenn wir unter Berücksichtigung der in vorstehendem gegebenen Weiterentwicklung die beiden auf Seite 232 wiedergegebenen Grundgesetze zu den folgenden beiden erweitern:

„Alle denkbaren logischen Standorte haben ihren Platz im Denkraum“ und

„Logisch Denken bedeutet Bewegung im Denkraum“.

¹ Siehe „Die Denkfläche“ S. 24 Figur 4.

DIE FUNKTIONSSYNTHESE

Von Prof. Dr. Arthur Lünemann, Moedling bei Wien¹

Die herkömmliche Definition der Logik als der Lehre von dem richtigen Denken hat heute ihre Geltung verloren. Sie stempelt die Logik gleichsam zu einer pädagogischen Disziplin, was sie höchstens in der besonders herausgestellten formalen Untersuchung der Denkprozesse in Hinsicht auf die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften ist. Es ist überhaupt verfänglich, die Logik in eine Linie mit den Wissenschaften zu bringen. In diesen trennen sich Form und Inhalt in ganz anderer Weise als in der Logik, für die auch diese Trennung von Form und Inhalt zum Gegenstand wird. Denn der Logik fehlt durchaus jener aufbauende Charakter irgendeiner Wissenschaft, auch jener, die Raum und Zeit zum Inhalt hat. Sie hat keine Grundsätze, aus denen deduziert, sie hat noch weniger Erfahrungen, die induziert werden könnten. Es haften daher den Definitionen der Logik jene Schwächen notwendig an, die Lotze (Logik, 2. Aufl. 1880, S. 200 ff.) von den Definitionen der Mathematik hervorhebt, und zwar jener Definitionen, die ohne Angabe eines *genus proximum* erfolgen. Da nun für die Logik ein *genus proximum* nicht gefunden werden kann, weil sie sich selbst voraussetzt, d. h. keinen anderen Inhalt haben darf als sich selbst (was Lask Formmaterial nennt), so bewegen sich die Definitionen in Zirkeln, wozu natürlich auch die Aufzählung der „Arten“ der Logik gehört. Die Nichteinsicht in diesen Sachverhalt muß auch weiterhin als Fehlerquelle wirken. So gibt es Logiker, die richtig, gültig und wahr als synonym mit logisch erklären (Höfler). Hier trennen sich deutlich Logik und Psychologie. Die Psychologie erweitert ungerechtfertigt ihre Befugnis auf ein Gebiet,² in dem es sich nicht um die Angabe von Ursachen, ja, nicht einmal um die Angabe von Gründen (wie in der Mathematik), sondern um Bedingungen im rein logischen Sinne handelt. Man kann das auch so ausdrücken: das psychologische Zeitmoment, das irgendeines Inhaltes bedarf — (die Tatsache, daß dieses Moment selbst als Inhalt zu einer von ihr verschiedenen Form tritt, bedingt damit keine Ausnahme) — wirkt störend in die logische Untersuchung ein. Das antilogische Denken muß stets in der Gegenwart korrigierbar gedacht werden, wenn es so etwas wie Logik überhaupt gibt. Dies ist aber keineswegs beim falschen Denken der Fall, da anders jeder Irrtum ausgeschlossen wäre. Die Berücksichtigung des psychologischen

¹ Vgl. meine 1929 bei Braumüller, Wien, erschienene Logik der Philosophie.

² Hierüber in neuester Zeit: N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925, S. 19 f.

Zeitmomentes darf nicht wieder psychologisch, sondern muß logisch erfolgen. Es ist das die Verkennung der heterologischen Schichte, von der später die Rede sein wird. Jedenfalls leuchtet bereits durch, daß es, wie Bergmann (Die Grundprobleme der Logik, 1882, S. 16) sagt, nur „heterologische“, d. h. also im psychologischen Zeitmoment stehende „Gedanken“ gibt, und ferner, daß (eben durch das Zeitmoment im heterologischen Gebiet) die Logik nie in die Psychologie aufgehen kann. Die Psychologie kann infolge des Zeitmomentes, in dem wir Inhalte erleben, nie das Zeitlose erfassen. Ohne dieses Zeitlose aber könnte sie selbst keine Erkenntnis geben, könnte Erkenntnis überhaupt nicht begriffen werden, da die Notwendigkeit, das Charakteristikum aller Erkenntnisse nicht an der Zeit empirisch entdeckt werden kann. Selbst die methodische Einstellung (vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 1907), die sich der Stammesbegriffe bedient in Hinsicht auf eine transzendente Apperzeption, kehrt zum Zeitmoment (Schema) zurück. Der Zusammenfall von richtig, gültig, wahr und logisch erweist sich als ein Idealfall, der im heterologisch-psychologischen Gebiete nie, in der Mathematik nur im eingeschränkten Sinne möglich ist. Natürlich ist vom unlogischen das nichtlogische, doch möglicherweise gültige Denken zu trennen, das über den Gegensatz von wahr und falsch hinausgeht. Nie aber kann ein gültiges Denken für falsch oder ein ungültiges für wahr erklärt werden.

Was gewöhnlich reine Logik genannt wird, mit dem Anspruch ursprünglichen Charakters, ist durchaus sekundär. Denn woher nimmt die reine Logik ihre Forminhalte? Von dieser Logik kann nicht gesagt werden, sie setze sich selbst voraus. Sie bestimmt — und bleibt dabei nur zu oft in ihrer Einseitigkeit im psychologischen Zeitmoment stecken — Begriffs-, Urteils- und Schlußverhältnisse, muß aber den Begriff des Begriffes, den Begriff des Urteils und den Begriff des Schlusses, also die Form der Form im Sinne Lasks, irgendwo herbekommen. Die Erkenntnisse der reinen Logik setzen die Erkenntnis der Erkenntnis voraus. Dies einzusehen ist wichtig: die Logik muß zu einem Punkt gelangen, in dem sie sich mit der Erkenntnistheorie identifiziert. „Nichts ist verantwortungsvoller in der Philosophie als die Wahl der ersten Ansatzpunkte, die Auslese des Gegebenen. — Wo ist das Faktum der Erkenntnis rein zu fassen? Mit Kant könnte man antworten: in der Wissenschaft. Der logische Idealismus bringt eine noch engere Orientierung an der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft in Vorschlag. Aber was ist der Vorzug gerade dieser zwei Wissenschaften? Nur ihre Exaktheit, ihre am weitesten fortgeschrittene Begriffsbildung, ihr durchsichtiger Apriorismus — Vorzüge, die mit äußerster Beschränktheit des Gesichtspunktes bezahlt werden und in ihrem Extrem, dem Mathematizismus, nur noch eine Karikatur

des Erkenntnisphänomens ergeben. Die Erkenntnistheorie freilich macht es sich damit bequem. Aber das ist ein Opportunismus der kurz-sichtigsten Art. Das Erkenntnisproblem der übrigen Wissenschaften ist damit nicht zum Schweigen gebracht.“ — (Nikolai Hartmann a. a. O., 1925, S. 39.)

Nennt man die Lehre von der Erkenntnis der Erkenntnis nach Lask Logik der Philosophie, so mündet diese in der Tat in die Erkenntnistheorie. Dies aber keineswegs im metaphysischen Sinne. Die Logik der Philosophie gibt noch keine Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, denn diese kommt erst nach der Logik der Philosophie, da sie sich über sie, ohne ins Mystische zu fallen, nicht hinwegsetzen kann. Demnach ist die Logik der Philosophie Erkenntnistheorie weder im metaphysischen Sinne — sie ist es nur im Sinne der obigen Selbstvor-aussetzung — noch weniger aber das Erkenntnisproblem im engeren Sinne, sofern dieses die Ansprüche der Einzelwissenschaften zur theoretisch-logischen Fixierung prüft. Die Logik der Philosophie gewinnt das Form-Material der reinen Logik, zu der sie sich verdichtet, in die sie übergeht. Demnach ist auch die reine Logik nicht Erkenntnistheorie im angegebenen Sinne. Wohl aber zeigen sich in ihr, infolge der aus der Logik der Philosophie stammenden logischen Einstellung als Ausgangspunkt, allgemeine Ansprüche und auch die Verzweigungen der Einzelwissenschaften gleichsam im Keime. Als Aufgabe hat diese Probleme aber die angewandte Logik, oder die Erkenntnistheorie im engeren Sinne. Man betrachte zu diesen Ausführungen irgendein klassisches Lehrbuch der Logik, etwa jenes von Sigwart. Ungeschieden stehen hier formale Beziehungen heterogener Gebiete derart nebeneinander, als ob es sich um den tiefsten Frieden handelte. Unterscheidet man z. B. erzählende und erklärende Urteile, so fehlt trotz aller Definition die *differentia specifica*, die das *genus proximum* fordert: dieses aber gibt einzig die Logik der Philosophie. Kausalurteile kommen neben die Urteile etwa modaler Relation, weil hier der Begriff der Relation nicht im rein philosophischen Sinne, d. h. im Sinne der Logik der Philosophie verwendet erscheint, oder, mit anderen Worten, weil die Psychologie der Logik ein Bein stellt.

Die Psychologie bleibt im alogischen Erlebnis befangen. Sie ist unfähig, sich selbst zu bestimmen, und dreht sich, so könnte man auch von ihr sagen, auf dem Absatz herum. Denn sie gehört vor allem jenem Gebiete an, das oben heterologisch genannt worden ist. Das heterologische Gebiet ist das Gebiet der sogenannten kategorischen Urteile. Die Schichtung aber ist in folgender Weise zu denken. Die atheoretisch-alogische Erlebnisgeschichte können wir freilich nur in einem Minimum erfassen und muß als logisch nackt gedeutet werden. Das ist natürlich, denn die Erkenntnis betrifft nicht den durchaus irra-

tionalen Gegenstand, sondern das Bild des Gegenstandes. „Vom Gegenstande unterscheidet sich jenes Etwas, das den Inhalt der Erkenntnis ausmacht, das Erkenntnisgebilde, oder das Bild des Objekts, die Objektsvorstellungen des Subjektes. Es ist der Gegenstand, nicht wie er an sich ist, sondern wie er gesehen, erfaßt oder gemeint ist.“ (Hartmann, a. a. O., S. 45). Ebendies zeigt von psychologischen Erwägungen aus die Verzahnung der reinen Erlebnisschichte mit der erlebten Heterologie. Die psychologische Betrachtung gibt aber nicht den Grund hierfür und kann ihn nicht geben. Die Psychologie ist nicht dazu imstande, da sie selbst ins heterologische Gebiet fällt und ihr daher der Einblick fehlt, der nur der Logik der Philosophie zukommt. Dieser Einblick kann nur von einem Standpunkt aus gegeben werden, der außerhalb des heterologischen Gebietes, aber auch nicht etwa im Mathematischen liegt — wodurch das Erkenntnisproblem, wie Hartmann sagt, zur Karikatur würde. Dieser Standpunkt oder Ausgangspunkt kann mithin nur ein außerzeitlicher sein. Daß es einen solchen Ausgangspunkt gibt, beweisen die Erkenntnisse, die sich in den Formen der reinen Logik bewegen, ohne dadurch aber durchschaut zu sein. Die Naturwissenschaft weiß nichts von einer Umklammerung einer Erlebnissphäre von Kategorien (von kategorialer Umgeltung, wie Lask es nennt) und was von ihr, gilt von allen Erkenntnissen mit Ausnahme der Erkenntnis der Erkenntnis im formalen nichtmetaphysischen Sinne. Hierin scheint nun ein Widerspruch zu liegen. Und gerade dieser scheinbare Widerspruch gehört zur Klärung des Problems. Denn wie sollte sich kein Widerspruch dem Anschein nach herausentwickeln, sofern man sich im heterologischen Gebiet befindet? Der Stand- oder Ausgangspunkt soll ins Theoretische und Nichtmetaphysische fallen, soll aber dennoch außer der Zeit liegen. Noch mehr: er kann nur im zeitlich verlaufenden Bewußtsein, also doch innerhalb der Zeit liegen. Das gesamte Erkenntnisproblem bricht, soferne es nicht metaphysisch gestützt wird, zusammen, wenn ein solcher einerseits heterologisch, andererseits rein theoretisch fixierter Standpunkt nicht angenommen wird.

Ein Ausweg ist allerdings noch offen: aber es ist ein Ausweg, der ins Absurde führt. Man nimmt einfach das zu Erklärende für den Grund der Erklärung, d. h. man bestimmt als jenen Ausgangspunkt das Denken selbst. „Das Denken“, sagt Cohen in der Logik der reinen Erkenntnis (Berlin 1902, S. 11 ff.), „darf keinen Ursprung haben außer seiner selbst, und die Lehre vom Denken wird zur Lehre der Erkenntnis.“ Dann wird die Idee zum Logos des Begriffes und das Prinzip des Ursprungs zum ewigen Prinzip der Logik. So bedeutend dieser Gedanke auch ist, er führt, insoferne er sich selbst als Ursprung betrachtet, von sich selbst zu der Behauptung, daß die Tätigkeit, die

Erzeugung, das Erzeugnis selbst ist. Immerhin erweist sich dieser Ausweg als genial, denn er ist von der Einsicht ins Herz der Logik aus eingeschlagen worden. Ebenso genial und von weittragender Bedeutung sind die Untersuchungen Lasks (Schriften, hgg. von E. Herrigel, 1923, 2. Bd.). Es würde zu weit führen und bleibt einer Geschichte der Logik vorbehalten, den Weg zu zeigen, der von Lotze insbesondere über Sigwart, Husserl und Windelband zu Lask führt. Indem Lask an die Stelle der Zweiweltentheorie die Geltungsphilosophie seiner Kategorienlehre setzt, wird gerade ihm, der fordert, daß die Kopernikanische Tat Kants sich im ganzen Umfang bewähre, die Identität als aus der Subjekt-Objektduplizität entspringend zur reflexiven Gegenstandsform.

Die Gegenüberstellung von Cohen und Lask ist hier sehr lehrreich. Sie bestätigt die unbedingte Bedeutung des Ausgangspunktes, von der Hartmann a. a. O. spricht. Bei Cohen folgt notwendig die Behauptung, daß der logische Inhalt in Identität verharrt. Die Identität ist affirmativ, Bejahung des Urteils, Sicherung des Urteils. Ohne die Sicherung der Identität ist das Urteil nicht Urteil. Die Affirmation aber wird durch die Wahl des Ausgangspunktes glücklich — aber doch unbestimmt — von bloßer psychologischer Assoziation, also vom Zeitmoment — befreit und als „Isolierung und Festhaltung“ gedeutet. Die Verneinung aber wird (als Vernichtungsinstanz) zur Sicherung der Identität gegen die Gefahr des Non-A, der Widerspruch drückt die Tätigkeit selbst aus, nicht etwa den Inhalt des Urteils. Hier (a. a. O. S. 91) lese man aber die Konsequenzen dieser Lehre, um zu erkennen, daß der Weg Cohens und seiner Schule nur ein Ausweg ist. Erscheint bei Cohen der „Satz“ der Identität als das Denkgesetz der Wahrheit, so vernachlässigt er, da ja das Erzeugen das Erzeugnis ist, die heterologisch-psychologische Sphäre. Für Lask ist die Identität weit entfernt von der schlechthin reinen Form überhaupt, sie enthält „einen, von dem der schlechthin reinen Form differenzierenden, und zwar ganz verarmten Bedeutungsgehalt, dem ein ganz besonders geartetes, nämlich künstliches und schattenhaftes Material korrespondiert.“ (Lask, a. a. O., S. 141). Die Identität nimmt also nicht die oberste Stelle im Reiche der logischen Formen ein, sondern ist unter die ganze konstitutive Kategorienschicht herabzudrücken. Von größter Bedeutung aber hierbei ist, was von den reflexiven Kategorien behauptet wird, daß sie anlehnungsbedürftig sind an den konstitutiven Untergrund. „Durch diese reflexive Verblässung hindurch wirkt die determinierende Gewalt der spezifisch konstitutiven Kategorien, und alle Differenzierung des reflexiven Gehaltes wird von der konstitutiven Schichte bestimmt — so wird etwa auch die Kausalität zu einem logischen „zwischen“. Die reale Beziehung ist der unverblaßt durch das

Spezifische des Materials determinierte logische Relationsgehalt.“ Dieser Standpunkt muß also die Behauptung verfechten, daß eine Einsicht in das Zusammenfallen von gegenständlichen Inhalten und theoretischem Sinn niemals von der reflexiven Sphäre aus zu gewinnen ist. Hier haben wir in der Tat das Charakteristikum der heterologischen Sphäre: sie ist reflexiv verblaßt und unfähig, sich selbst zu bestimmen. Wodurch wird sie bestimmt? So bedeutend der Hinweis auf die Subjekt-Objektduplizität ist — zur Bestimmung des Gebietes der heterologischen Urteilsschichte genügt nicht die Verantwortlichkeit des Urmaterials, der Primat des Konstitutiven. Denn hierbei geht es ohne jene metaphysische Stütze, von der oben die Rede war, nicht ab. — Die Außerzeitlichkeit des Ausgangspunktes kann nur in dem theoretisch überlagernden Gedanken in der Zeit von zeitlos geltender Selbstheit sein.

Dieser Ausgangspunkt ist keine metaphysische These sondern ein Ausgangspunkt, als der von der Theorie notwendig geforderte Gedanke. Jede Fassung dieses Gedankens in ein Urteil muß heterologisch ausfallen und führt den Schein der Tautologie mit sich. Dadurch wird der wahre Sachverhalt aber eben verdeckt, daß die logische Identität, die sich als außerzeitlicher (man könnte sagen, relativistisch-absoluter) Standpunkt erweist, aus ihren Wirkungen nicht erkannt werden kann. Eine bloße Außerzeitstellung, die aus dem methodisch-theoretischen Ausgangspunkt ein metaphysisches Prinzip formuliert, erscheint hierbei ebenso verfehlt, wie eine bloß heterologisch-psychologische Fassung des Gedankens, der eine *conditio sine qua non* der Erkenntnis ist. Diese Identität ist die absolute logische Korrektur. Sie ist auch nicht etwa ein Denkgesetz der formalen Logik, des Urteilsaktes: sie kann aus ihren Wirkungen nicht erkannt werden und diese Wirkungen sind doch nur in ihren spezifischen Differenzen durch sie ebenso bedingt, wie vom Urmaterial, von der Erlebnisschichte her, die wir nur heterologisch deuten können. Daraus ergibt sich aber eine Forderung. Wir müssen imstande sein, eine Funktion des Geistes zu finden, in der nicht etwa die logische Identität als Richtung und Maßlinie erscheint: dies hieße das Problem verkennen. Vielmehr bedarf es einer Funktion, die nicht anders als die Äußerung, die Fruchtbarwerdung der logischen Identität erscheint. In dieser Funktion muß der Grund für das Entstehen und für die Möglichkeit einer heterologischen Sphäre liegen. Die Funktion setzt das Erleben voraus und bildet eine Verzahnung von Erlebnis und heterologischer Schichte, die nur vom außerzeitlichen Standpunkt aus durchschaut werden kann. Zugleich aber wäre diese Funktion mit einem Ausdrucke Kants „praktisch gewirkte“ Identität, Grundtatsache alles Denkens überhaupt. Diese Funktion erscheint dann als die Äußerung, als die vom Erlebnis her kategoriell differen-

zierte, von unserem Standpunkt der Logik der Philosophie her durchaus gleichförmige Grundtatsache der Logik. Sie bedingt das Ineinander der Schichtung: die Erlebnisschichte einerseits, die theoretische Schichte andererseits. In ihrer Mitte die heterologische Schichte derart, daß sie zwar Erleben und Theorie trennt, aber so, daß ihre Inhalte im heterologischen Gebiete ineinanderfließen: die Darstellung und Begründung dieser Schichtung ist die Aufgabe der Kategorienlehre: doch sagt schon die obige Forderung einer einheitlichen logischen Funktion, daß es sich, infolge der verschiedenartigen Bestimmung von der Erlebnisseite her, um eben dadurch verschiedene Äußerungen einer Funktion handelt, die dann allein den Namen Kategorie verdient. Daß aber die Grenzen fließend sind, ist zwar vom „Urmaterial“ aus bedingt — also durch den raumzeitlichen Zusammenhang des psychologischen Erlebnisses —, einzusehen aber wieder einzig von einem außer Raum und Zeit befindlichen Ausgangspunkt (s. o. v!). Zugleich aber rückt die formale Logik und mit ihr die Region des Urteilsaktes ins Sekundäre. Es wäre dies die Region der „Rationalisierung“, der die Gebilde jener Funktion, von der oben die Rede war, verfielen. Doch ist dieser Ausdruck „Rationalisierung“ nur zum Teil brauchbar: es wird sich zeigen, daß auf die der Erlebnisschichte zu liegenden formalen Funktionen (Wahrnehmungsurteilen) der Ausdruck nicht wiedergibt, was geschieht. Man darf auch hier nicht weder rein psychologisch noch ohne Berücksichtigung des Unterschiedes vom Atheoretischen und Theoretischen vorgehen. Und gerade in diesem Unterschied liegt wieder eine Gewähr für die Lage der Sphären, für ihre Trennung und für den Übergang, von dem oben die Rede war: auf der Erlebnisseite findet keine Rationalisierung im gewöhnlichen Sinne statt. Was hier geschieht, kann erst Material der Theorie, der Rationalisierung werden. Beide Prozesse aber sind als gleichsam einem gemeinsamen Interesse dienend nur vom Standpunkt der Logik der Philosophie zu erkennen. Es wird durch den Satz vom Grunde und durch die mögliche theoretische Relation (auf Seite der Theorie) innerhalb des heterologischen Gebietes nichts erzielt als eine Annäherung an die logische Identität (vgl. Lotze, Logik, 2. Aufl., S. 142 ff. u. 213 ff.) und es wird auf Seite des Erlebens aus gleichem Grunde eine qualitative Verankerung (im Wahrnehmungsurteil) geschaffen, derart, daß die Welt der Gegenstände progressiv (ohne Ende) rationalisierbar gedacht werden muß. Der irrationale Faktor kann kleiner werden, aber nie schwinden. Es entsteht so das sekundäre Reich unserer Begriffe, von denen jeder, mit einem mehr oder weniger dünnen, mehr oder weniger sichtbaren Faden ans Irrationale gebunden bleibt. Das reine, unabhängige Reich der Begriffe bleibt ein Ideal logischer Bestrebungen und die Auflösung der Dinge in Maßbegriffe ist eine Uto-

pie. (Vgl. Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie.)¹ Eben weil aus der durch die geforderte Funktion erfaßten Erlebnissphäre heraus dem Gegenstande durch die „Rationalisierung“ nicht nahegerückt werden kann, ergreift die Theorie den Ausweg der Fiktion.

Die von der Erlebnisseite her erkennbare psychologische zeitliche Identität ist die schlechte,² die Identität des heterologischen Gebietes. Die Einsicht in den sekundären Charakter der formalen Logik bedingt die Erkenntnis von der Unmöglichkeit des Urteiles $S=P$. Hier haben wir in der Tat mit einer „Verblassung“ zu tun, für deren Erhellung die „Rationalisierung“ als ein notwendiges logisches Kompromiß erscheint. Zugrunde aber liegt allen Rationalisierungen jene Funktion von der oben die Rede war. Die Schichtung einerseits, die „Rationalisierung“ als Annäherung an die logische Identität andererseits als logisches Kompromiß wird erst klar durch jene Funktion, die man als Synthese von Funktionen bezeichnen kann. Sie ist als eine Synthese (psychologischer) Erlebnisfunktionen zu deuten. Der Terminus Synthese ist allerdings nur im eingeschränkten Sinne zutreffend. Denn es handelt sich hier nicht um eine Synthese, wie sie in den Vorgängen des diskursiven Denkens der Rationalisierungs- (Urteils-)region vorkommen. Auch nicht um ein Additionsphänomen, auch nicht um eine bloße Vereinigung einer Vielheit zu einer Einheit, obwohl der Funktionssynthese dieses Merkmal ebenfalls zukommt. Die Synthese der Funktionen ist auch keineswegs als intuitiv anschaulich zu bezeichnen. Gerade darin, daß die Anschauung ein ihr widersprechender Notbehelf ist liegt ihr formaler Charakter; die Anschauung aber für die Synthese der Funktionen ist nur ein Zeichen der Heterologie, ein Symbol, also ein Stigma aus der Erlebnissphäre. Die Synthese der Funktionen vollzieht sich auch nicht im primären Erlebnis, sondern in den Erlebnisfunktionen und dies in doppelter Art: entweder in den Vorstellungsfunktionen, oder aber in vorgestellten diskursiven Denkverläufen. Die Synthese der Funktionen ist eine unmittelbare logische Tatsache. Ohne sie ist nicht verständlich, was ein Begriff, noch was ein Urteil ist. Ohne sie bekommt das diskursive Denken keinen logischen Ort. Ohne sie ist die Schichtung in Erlebnissphäre-heterologisches Gebiet und Theorie nicht einzusehen. Sie ist ein logisches Kompromiß, sie ist die Auswirkung der logischen Identität selbst, als psychologisch erscheinend und macht das Urteil $S=P$ unmöglich. Sie ist eine Schichten verbindende und begründende Funktion, irrational sind ihre Gebilde. Da der Terminus Intuition in ungleicher Weise abgebraucht ist, kann man diese Gebilde kaum und nur mit Gefahr so bezeichnen. Sigwart entgeht der ganzen Schwier-

¹ Siehe auch Lünemann, Logos, Philosophisches Lesebuch.

² In der Urteilsregion der Satz vom Grunde.

rigkeit des Problems, wenn er, der in der Unterscheidung der Unmittelbarkeit (wodurch er dem Erlebnis gerecht wird) von der Mittelbarkeit unserer Urteile so Bedeutendes geleistet hat, das ganze schwierige Problem durch die Annahme einer „Expansivkraft unserer Vorstellungen“ verwischt. Hier wird durch ein Wort die Sache erledigt: eine Folge der verderblich einseitig psychologischen Einstellung. Die Lösung der Frage kann eben nur vom außerzeitlichen Standpunkt der Logik der Philosophie erfolgen. Von diesem Standpunkt aus allein bekommen logische Fragen ihren Ort und ihre mögliche Erklärung. Wie man überhaupt über das nackte Erlebnis kommen kann, wie irgendeine Entwicklung dessen, was wir Denken nennen ohne diese Funktionsthese möglich ist, scheint unbegreiflich. Es genügt auch nicht, wie Wahle (*Das Ganze der Philosophie* S. 363) zu sagen: „Was man generelle Vorstellung nennt, ist mehr die generelle Behandlung einer konkreten Vorstellung, d. h. es kommt eine generalisierende Kraft hinzu.“ Eine solche Kraft findet im Psychologischen nie ihre Erklärung. Beide Stufen der Funktionssynthese, die Synthese der Vorstellungsfunktionen als auch der vorgestellten diskursiven Denkakte sind gleich wichtig. Daß die zweite Stufe, die spätere, aus den Urteilsregionen gewonnen ist, versteht sich von selbst.¹ Der Begriff des Begriffes kann nicht psychologisch erfaßt werden. Die Geschichte der Philosophie zeigt hier entweder metaphysische Auswege oder psychologische Irrgärten.

Der Begriff des Begriffes kann aber auch nicht in logisch-analytischer Weise erfaßt werden. Hier käme es, ohne metaphysische Stütze, zu einem regressus ad infinitum. Die Erfassung kann nur vom außerzeitlichen Standpunkt erfolgen und fordert jene übergeordnete Funktion, die als die Synthese von Reproduktionen gedeutet worden ist. Damit wird zugleich eine Urteils- und Begriffsgeschichte diskursiver Art überhaupt erst verständlich. Wenn Denken Bewegung ist, bedarf es eines Gegensatzes: Urteils- und Begriffsregion einerseits, die Funktionssynthesen andererseits kommen dieser Forderung nach. Dann kann freilich nicht mehr die Behauptung Cohens aufrechterhalten bleiben, daß der Begriff das Letzte sei. Wenn dies der Fall wäre, könnte das Ideal der Logik ein greifbares Ideal genannt werden, Ideale aber sind nicht greifbar. Das ganze diskursive Denken wäre ohne die Verankerung mit der Synthese der Funktionen vogelfrei.

Die Gebilde der Funktionssynthese sind nie anschaulich. Ihr Charakter als Grundtatsache liegt in der versuchten Wesenserfassung und diese ist unanschaulich; anschaulich sind die Gebilde nur im heterologischen Sinne, sie werden es im „Wahrnehmungsurteil“. Die la-

¹ Die pädagogische Bedeutung der Funktionssynthese ist in den Monatsheften für deutsche Erziehung (Graz) besprochen (1927, V/8/9).

tenten Gebilde der Funktionssynthese harren eben der „Rationalisierung“. Die Wesenheitserfassung aber muß vom logischen Standpunkt als die gleichsam formale Überwindung der Erlebnismannigfaltigkeit im Zeitlichen gedacht werden. Hier liegt der notwendige Widerspruch, der das Denken anreizt: Die Kraft des Geistes ist auch seine Schwäche. Diese formale Überwindung ist eng verflochten mit Gefühlen und das natürlich umso mehr, je näher dem Erlebnis. Dies ist für die Logik der Ästhetik von Bedeutung. Denn worin liegt, vom Heterologischen ausgehend, jene formale Überwindung? Das Erlebnis bedürfte solcher Überwindung nicht im nichtzeitlichen Bewußtsein. Daraus läßt sich folgern, daß diese Synthese der Funktion als eine Zeitüberwindung innerhalb der Zeit gedeutet werden kann. Das ist unsere Sehnsucht. Das ist aber auch das Maß unserer Freiheit, oder besser Befreiung vom Erlebnis, das in der Zeit liegt. Dies aber wieder ist die Grundlage jeder Ästhetik. Man gewinnt so einen Standpunkt für die Ästhetik, für das Freiheitsproblem überhaupt (das man besser Befreiungsproblem nennen sollte, den indeterministischen Märchen zum Trotz), wodurch (vgl. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique*, 1884) die Fessel der Ästhetik, die in engsichtiger Weise als die Lehre vom Schönen bezeichnet wird, gesprengt werden können.

Aus der Einsicht, daß die Synthesen der Funktionen und ihre latenten Gebilde Wesenserfassung bedeuten, erfolgt ferner ein Verständnis für die „mathematischen Urteile“ und für die Erfassung des Geschehens. Man versteht insbesondere jene „glückliche Organisation“ unseres Denkens, von der Lotze in seiner Logik so bedeutende Erklärungen gibt. In der Mathematik kann von jenen Funktionssynthesen nur in dem Sinne gesprochen werden, als die Erlebnisschichte in sie notwendig hineinragt. Wie in anderen Gebieten die Mathematik den Weg zur Erlebnisschichte nimmt, ist in ihr selbst die Erlebnisschichte eine hemmende Notwendigkeit, insbesondere vor der Entdeckung der Infinitesimalrechnung. Das Dreieck wird angeschaut, ist aber im mathematischen Sinne eine Funktion. Daher sind auch die mathematischen Urteile keine Urteile im gewöhnlichen Sinne. Man kleidet sie in die Sprache der Urteile und doch haben sie ihre eigene Zeichensprache. Für die Wesenserfassung des wiederholten Geschehens gilt, wie für alle Funktionssynthesen überhaupt, eine Synthesenschichtung. Nicht die Rationalisierung allein, noch die zugrunde liegenden Funktionssynthesen geben für ein System die Erklärung. Diese liegt in der oben angedeuteten Form, nach der aus einfachen Gebilden der Funktionssynthese durch das Urteil hindurch neue entstehen, die neuer „Rationalisierungen“ harren.

Nun kann von einer Wesenserfassung nur beim wiederholten Geschehen die Rede sein: die Kausalität ist ein logisches Kompromiß

(mit dem metaphysisch-irrationalen Anteil von der Erlebnisseite her), sie ist die Herrschaft der absoluten Identität im psychologisch-zeitlichen, im heterologischen Geschehen. Nur so kann man den Satz verstehen: *cessante causa cessat effectus*, nur vom außerzeitlichen Standpunkt erweist sich die Kausalität als ein logisches „zwischen“. Hier (ebenso wie in der Mathematik) liegt die Geburtsstätte des Satzes vom Grunde, der (im Sinne Lotzes) statt des logisch unmöglichen Urteils $S=P$ das Urteil $A+B=C$ hervorbringt. Für die historische Kausalität im strengen Sinne des Wortes (der Begriff ist auch für die Geschichte aus der Funktionssynthese genommen) gibt es keine Wesenserfassung, die nicht erborgt wäre — dies freilich im streng logischen Sinne. Nun erscheint aber das Ich als nichts anderes als eine Funktionssynthese. Für die Erfassung der eigenen (und fremden) Individualität kann sich daher eine „Rationalisierung“ nur auf das Wollen (im weitesten Sinne des Wortes) beziehen, nicht aber auf die Entwicklung eines Ich-begriffes, d. h. auf einen Individualbegriff. Es gibt also keine Individualbegriffe, es gibt nur Individual-Funktionssynthesen.

Auch das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität ist anders als gewöhnlich zu deuten. Die Rezeptivität gilt für Kant als Affektion des Geistes, der Vorstellungen erhält. J. H. Fichte bemerkt (Psychol. II/6) daß jede scheinbare Rezeptivität kein bloßes passives Verhalten sei. Die Rezeptivität ist in der Tat ein aktives Verhalten, da die bloße „Aufnahme“ eine (notwendig) logische Konstruktion ist. Und zwar ist sie das Vermögen der Funktionssynthese speziell auf der Erlebnisseite, während der Spontaneität die „Rationalisierungen“ zukommen.

Wie ergibt sich nun aus den Funktionssynthesen der Urteilssinn? Mit dieser Frage steht die Logik der Philosophie an der Grenze der formalen Logik. Der gewöhnliche Ausdruck „Rationalisierung“ verwischt Unterschiede. Es findet bei den Wahrnehmungsurteilen weder Analyse noch Synthese statt. Die Analyse gehört als theoretisches Hilfsmittel zur reinen Logik, nicht zur Logik der Philosophie; Synthese ist ein Ersatzausdruck für einen Vorgang, der anders bezeichnet werden muß. Cohen bestimmt die Synthesen derartig, daß die Mehrheit als Einheit, die Einheit als Mehrheit gedacht werden muß: „Die Synthese der Einheit ist ebenso Sonderung wie Vereinigung“ (a. a. O. S. 51). Diese Begriffsbestimmung trifft nicht einmal mit unserer Funktionssynthese zusammen, geschweige denn mit der Entwicklung des Urteilssinnes aus ihren Gebilden. Ausdrücke wie Verhinderung, Verknüpfung usw. haben in der Psychologie wie in der Logik den Prozeß in Bann gehalten. Ein guter Terminus ist immer bequem, da er der Gewohnheit, der Feindin der Philosophie, huldigt. Es fehlt zwar nicht an Theorien, die sich vom Zauber des Terminus „Synthese“

nicht verwirren ließen. Eine Erklärung aber kann nur vom außerzeitlichen Standpunkt der logischen Identität erfolgen. Der Prozeß, durch den sich der Sinn der Wahrnehmungsurteile bildet, kann mit dem lateinischen *illucessere* bezeichnet werden, als quasi Erleuchtung der latenten Gebilde der Funktionssynthese.

Der ewige Widerspruch von Form und Inhalt wird hier zur Gewohnheit und kommt damit nicht mehr ins Bewußtsein: Die Funktionssynthese und ihr Gebilde sind, vom außerzeitlichen Standpunkt der Logik der Philosophie aus gesehen, das Ergebnis des Widerstreits von Form und Erlebnismannigfaltigkeit, sie bilden die einzige vom Standpunkt der Logik aus zu bauende Brücke über die Kluft, die zwischen der bloßen Erfahrung und der Einsicht in notwendige Geltung liegt. Woher sonst käme der Kausalität die Notwendigkeit zu? Aller Urteilsinn hängt von den Gebilden der Funktionssynthese ab und weiterhin erst von der theoretischen Bearbeitung, die ebenso im Dienste der guten Identität steht, wie alle Theorie überhaupt. Es folgt aus allem die logische Unmöglichkeit des Urteils $S = P$ und ferner, daß die Lehre von Begriff, Urteil und Schluß einer neuartigen Behandlung harrt, was in Übereinstimmung mit Windelbands Ausführungen in den Beiträgen zur Lehre vom negativen Urteil steht.

Das Urteil $S = P$ gehört durchaus der Sprache an, von der sich zu befreien, Stöhr geradezu die Aufgabe der Philosophie nennt. Wie in der Poesie das Wort nur durch den Rhythmus mit dem geistigen Bilde harmoniert, sonst aber zu ihrem Wesen durchaus in Widerspruch steht, so tritt auch zum Urteilsinn das Wort als fremd hinzu. Hier hat man freilich den Rhythmus für die Sache genommen. Die Sprache, die allen Beziehungen gerecht zu werden hat, ist trennend und verbindend, und sie verdirbt damit noch mehr, was durch die schlechte Identität schon verdorben werden mußte.

Es gibt gute und schlechte (psychologische) Identität, aber keinen guten und schlechten Widerspruch. Dies ist zu betonen, da gerade dadurch die logische Identität in ihren Wirkungen erkenntlich wird. Der Satz des Widerspruchs, der sich auf die Urteilsregion bezieht, gilt auch da, wo die Identität ihre Gewalt verloren hat. Durch die Negation sucht die absolute Identität immer wieder ihre Reinheit herzustellen und zu erneuern, die (notwendig) schlechte an sich heranzuziehen. Der Satz des Widerspruchs ist die Hilfe der absoluten Identität im zeitlichen Bewußtsein. Darum konnte Lotze sagen: vom Urteil $S = P$ gilt $S = S$, $P = P$ und S ist nicht P ; $S = P$ aber ist unmöglich.

DAS AUGUSTINISCHE GEISTESMOTIV UND DIE KRISE DER GEGENWART

Zum Augustinus-Jubiläum

Von Erich Przywara S. J. (München)

Jubiläen haben wohl nur dann einen Sinn, wenn sie zu einer wirklichen Besinnung werden auf die Stärke und die Weise des Fortlebens des Gefeierten und aus dieser Besinnung heraus zu einer größeren Klärung im Verhältnis des herrschenden geistigen Werdens zu den Einflüssen, die von diesem Gefeierten ausgingen oder noch ausgehen. Alles andere „Feiern“, besonders wenn es sich um einen Augustinus handelt, entbehrt der schuldigen Distanz. Denn ein Loben und Preisen verletzt irgendwie die Selbstverständlichkeit des längst bestehenden Einflusses des Gefeierten. In diesem Sinn dürfte das sachliche Anliegen des Augustinus-Jubiläums sein: sich kritisch klar zu werden über das Wesen des Geistesmotivs, das Augustinus in der Geschichte seit jeher darstellt, aber sich kritisch klar zu werden in der Konkretheit der heutigen Situation. Dieses Thema stellt sich naturgemäß für jedes Jubiläum, so es sachlich begangen sein soll. Aber für ein Augustinus-Jubiläum hat es doch noch eine besondere Dringlichkeit. Unsere geistige Gegenwart ist in einem ausgezeichneten Maß Durchbruch zu den Grundlagen, Durchbruch als Niederbruch alles Fertig-Gerundeten, Durchbruch als Arbeit in den Fundamenten. Eine solche Zeit steht immer im Zeichen Platons und darum zuletzt im Zeichen Augustins, wie auch die ähnlich radikalen Regresse Bacons, Descartes und Baa-ders in seinem Zeichen standen. Kritische Sichtung des augustininischen Geistesmotivs ist also kritische Sichtung des Geistesmotivs der Gegenwart. Sowohl in der Bedeutung, daß eine überzeitliche Sichtung des augustininischen Geistesmotivs vom Geistesmotiv der Gegenwart her sich richtet, wie umgekehrt darin, daß dieses Geistesmotiv der Gegenwart von einer Gesamtsichtung des augustininischen Geistesmotivs her sich umfassend beleuchtet.

1.

Wir beginnen am besten mit der Fragestellung, die von der Geschichte selber her an das augustininische Geistesmotiv ergeht. Denn diese Geschichte macht deutlich, wie ganz Verschiedenes, ja Gegensätzliches als „augustinisch“ sich gab und gibt und mit nicht wenig Recht sich gab und gibt. Der fortlebende Augustinus wird in der Problemspanne seines Fortlebens zur eindringlichsten Fragestellung

an den geschichtlich lebenden Augustinus. Daß wir diese Problem-spanne heute besonders umfassend zu Gesicht oder besser zu Gefühl bekommen, ist bereits Einheit von Augustinus-Sichtung und Gegenwart-Sichtung. Denn indem es dieser Gegenwart eigen ist, alles fertig Gerundete in seine (durch diese Gerundetheit) verdeckten Aporien zurückzuführen, wird sie auch für den „Augustinismus“ zur Rückführung aus vereinseitigenden Formeln zur ursprünglichen Breite der Probleme. —

Als „augustinisch“ wird sicher die Art angesprochen, wie in einem Bernhard von Clairveaux die rücksichtslose Ganzheit der Liebe gegen das abzirkelnde und abgrenzende „sic et non“ Abälards leidenschaftlich sich erhebt und ebenso das Aug in Aug derselben Liebe mit Armut, Schmach und Tod gegen das ruhende Maßhalten von Cluny. Es ist Wiedergeburt der Leidenschaft, in der Augustinus für den paulinischen Sturm der *affectus de amore boni et de sancta caritate* venientes Partei ergreift gegen die alexandrinische *ἀνάπαυσις* des reinen Schauens (de civ. Dei 14, 9). Augustinisch ist aber unbezweifelbar ebenso der Stil Anselms von Canterbury, für den sich Gott und Gottes Reich in der Region des Leuchtens der reinen Idee begründet, die Existenz in der reinen Essenz, so daß der Übergang vom credere zum intelligere eigentlich nicht ist ein Faßlichwerden der Glaubensgeheimnisse für menschliches Begreifen, sondern vielmehr das Sichreinigen der Glaubensgeheimnisse aus der noch vitalen Stufe des Glaubens in die geistigere des intelligere. Das ist durchaus Blut vom Blut der augustinischen Frühschriften: das Erkennen von Deus und anima in der *veritas als prius cognoscenda . . . per quam possunt illa cognosci* (Soliloq I 15, 27). Das ist aber auch noch durchaus Grundsatz der *Civitas Dei*: „cum vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum“ (14, 4). Das ist unerschütterlich verankert in dem Ternar, den er von den Alexandrinern übernimmt: die *fides* als *sanatio* zum intelligere, das intelligere als beginnendes *videre*; also gewiß kein intelligere wenn nicht auf Grund des credere (*crede ut intelligas*), aber das intelligere als Fortschritt des credere: „*veritas est, sed adhuc creditur, nondum videtur. si maneat in eo quod creditur, pervenitur ad id quod videatur*“ (in Joh. tract. 40, 9).

Gewiß sind bei Augustin Ausgleiche für dieses Entweder-Oder zwischen Primat der *caritas* und Primat der *veritas* zu finden. In der objektiven Ordnung liegt ein solcher Ausgleich im Verhältnis des Sohnes als *Veritas* und des Heiligen Geistes als *Caritas* zum einen Vater, von dem sie ausgehen: also, wenn man den Ausdruck gestattet, in der trinitarischen Dialektik. Subjektiv begreift er sich, korrelat zu diesem Objektiven darum darin, wie das *diligere* dem *credere quod videbimus* oder *videndo quod credimus* entspringt: „*ad hoc (Deus) dilexit ut*

credamus et mandatum fidei teneamus; tunc ad hoc diligit ut videamus et ipsam visionem mercedem fidei capiamus: quia et nos nunc diligimus credendo quod videbimus; tunc autem diligemus videndo quod credimus.“ (In Joh. tract. 75 n. 4, 5.)

Aber darin klingt doch eigentlich erst klar der geschichtliche wie auch in gewissen Grenzen sachliche Gegensatz der Geistesmotive hervor. Denn im ersten Geistesmotiv des affectus caritatis liegt in einem doppelten Sinn der Ton auf der ungeschmälerten Lebendigkeit von Leben. Einmal im Akt der Erfassung: es ist kein Abstreifen des Persönlich-Lebendigen oder ein Absehen davon zum Ziele einer „sachlichen Unbetheiligkeit“, nicht einmal eine Glättung der Wogen des affectus caritatis zu einer „mittleren Lage“, sondern gerade das unbekümmerte, restlose Sichüberlassen in den Stromschlag, ja in den Sturm dieses affectus, weil gerade in der wirklichen Unbedingtheit der „ungesicherten“ Hingabe das „Richtige“ aufblitzt. Dem entspricht dann folgerichtig der Gegenstand der Erfassung: nicht eine „Region der Ideen“, der „reinen Wahrheit“, sondern die uneingrenzbare, unobjektivierbare Fülle des persönlichen, göttlichen Lebens, ungrenzbare Fülle des trinitarischen Lebens, des Lebens des Menschgewordenen in jener „Positivität“, die am meisten der „Weisheit“ ins Gesicht schlägt, der „Positivität“ von Krippe und Kreuz, und des Lebens des Menschgewordenen in der Lebendigkeit des „Haupt und Leib Ein Christus“. Umgekehrt geht aber im zweiten Geistesmotiv der Akt der Erfassung auf ein möglichstes Hinweg von den Farben und dem Fluten des Lebens in die gesammelte Einsicht, auf das intelligere als den Einstieg in das secretarium mentis (in Joh. tract. 33, 10), also doch wohl auf etwas, das der alexandrinischen ἀνάπασις nicht unähnlich ist. Und dieser sachlichen Unbetheiligkeit in der Haltung entspricht dann auch als Gegenstand der reine, musikalisch-mathematische reine ordo der reinen veritas, in die das transitorium der Menschwerdungs-Lebendigkeit überzugehen hat, das verbum-caro in das verbum-apud-Deum (in Ps. 109, 5 usw.). Mit andern Worten: wir haben den Gegensatz zwischen voluntaristisch-affektivem Augustinismus (zu Skotus hin, und in der Neuzeit zu den Pascalschen raisons du coeur und zur Bergsonschen Intuition als lebendigem Einsleben mit dem lebendigen Leben) und intellektualistisch-kontemplativem Augustinismus (zu Anselm und Bonaventura hin, und in der Neuzeit zu Malebranche und den phänomenologischen Richtungen, wenngleich bei Scheler, der zeitweilig ausdrücklich einen Augustinismus proklamierte, der voluntaristisch-affektive Augustinismus stärker war). —

Aber dieser Gegensatz ist selber nicht eindeutig. Im geschichtlichen Augustinismus der gegensätzlichen Richtungen wie im geschichtlichen

Augustin selber gibt sich der voluntaristisch-affektive wie der intellektualistisch-kontemplative Augustinismus als eine Spannung zwischen einer vorwiegenden Akzentuierung des objektiven *bonum* bzw. *verum* und einer solchen des subjektiven *diligere* bzw. *intelligere*. Das Problem ist zugespitzt das Problem der augustinischen *anima*. Wenn wir daran denken, wie, zum mindesten in den Frühschriften, alles sich konzentriert auf das immer tiefere *redire in animam*, etwa in den sieben Stufen von „*de quantitate animae*“ (33,70—35,79), von der Haltung der *anima* als *animatio (corporis)* zu ihr als *sensus*, zu ihr als *ars*, zu ihr als *virtus*, zu ihr als *tranquillitas*, zu ihr als *ingressio*, zu ihr als *contemplatio*, so scheint der ganze Strang des Augustinismus, der von Descartes ausgeht, hier grundgelegt: die Vertiefung in die Tiefe der *anima*, d. h. die möglichst radikale Reduktion in das reine *cogito*. Augustinus wäre dann nicht nur der Vater der deutschen philosophischen Mystik (in ihrer Reduktion der objektiven „Kirche“ in die subjektive „Seele“), sondern auch des funktionalen Transzendentalismus (von Descartes zu Leibniz zu Kant), und das Hin- und Herspielen zwischen deutscher philosophischer Mystik und Transzendentalismus hätte dann seine letzte Erklärung in diesem gemeinsamen Ursprung. Das würde auch insofern stimmen, als beide Richtungen ebenso wie Augustin in der Tiefe der *anima* ausdrücklich das Objektive finden. Die deutsche philosophische Mystik stößt im Dunkel der Seelentiefe auf das Dunkel des unverhüllten Gottes. Der Transzendentalismus findet im reinen *cogito* den *mundus intelligibilis*. Für Augustin ist die *sapientia* (*quid putatis esse sapientiam nisi veritatem*) *modus animae*, *hoc est, quo sese animus librat (de beata vita 4, 33)*. Sein siebter *gradus* des *redire in animam* ist die *contemplatio* als *mansio in ipsa visione atque contemplatione veritatis*.

Aber gerade diese Akzentuation einer „*mansio in . . .*“ läßt die Gegenseite aufleuchten, die Gegenseite, für die die Reduktion des *redire in animam* nur ein Glied der allgemeineren Reduktion vom Faktisch-Existierenden ins Ideative ist. Der Akzent liegt hier nicht auf dem Maß des Durchdringens von allem *corpus* zur reinsten Rücksicht der *anima*, sondern an dem Maß des Entschwindens alles zeitbeschlossenen *transitorium* vor dem *aeternum*, alles (durch die *veritas-bonitas* usw.) *regulatum* (also alles Existierenden) vor der *veritas-bonitas-pulchritudo* als *regula*. In diesem Sinn ist für die Soliloquien die *veritas* (*bonitas, pulchritudo*) die *prius cognoscenda, per quam possunt illa* (auch *Deus et anima*) *cognosci* (15, 27). In diesem Sinn wird die *anima* selber, so sehr an anderer Stelle die *sapientia-veritas* als ihr *modus* des *se librare* erschien, in die Sphäre der *mutabilitas* einbeschlossen, so daß die *immutabilitas* der objektiv-ideativen Sphäre der gemeinsamen *mutabilitas* von *corpus* (*mundus sensibilis*) und *anima*

gegenübersteht: „ut animus . . . corpori ita veritas etiam ipsi animo praeposenda est, ut eam non solum magis quam corpus, sed etiam magis quam se ipsum appetat animus. Ita quippe erit integrior et castior, cum eius potius immutabilitate quam sua mutabilitate perfruatur“ (de mendacio 7, 11). Der Gegensatz zwischen corpus und anima, der eben noch der letzte zu sein schien, wird dann nur zu jener musikalischen Gegensätzlichkeit, die der Sphäre der mutabilitas die Eigenschaft verleiht, die ideative pulchritudo ipsa in der saeculi pulchritudo der contrariorum oppositio zu offenbaren (civ. Dei 11, 18 de Genesi ad litt 1, 18). Mit anderen Worten: es gibt sich jener Augustinus, der nicht nur als Vater aller objektiven Transzendentalismen eines „ordo metaphysicus“, „Region der Wesenheiten, Werte usw.“ erscheinen kann, sondern auch jener, die von diesem Objektiv-Ideativen aus das Problem der realen, zeitbeschlossenen Existenz zu lösen suchen. Die augustinische Verbindung zwischen ipsa pulchritudo und pulchritudo der contrariorum oppositio präludiert unmittelbar zu Hegel hin, — ganz abgesehen von der Art, wie bei beiden die Trinitätslehre zur Weltstruktur wird.

Man wird auch in bezug auf diesen zweiten Gegensatz bei Augustin von einem Ausgleich sprechen können. Er liegt am formalsten in dem, was man die augustinische gradatio nennen kann. Das redire in animam, das für sich allein einen funktionalen Transzendentalismus meinen könnte, wie das Überschreiten der anima in die veritas, das für sich allein alles auf den Gegensatz zwischen mutabilitas (von corpus und anima) und immutabilitas rückzuführen scheint, beides würde sich einen in dem Gesetz, daß ein Immer-höher-steigen die überstiegenen Stufen „gemeinsam“ zur neuen übersteigt. Das „ut . . . ita“ der oben angeführten Stelle würde beide Transzendentalismen einen: „ut animus . . . corpori, ita veritas . . . animo.“ Es wäre ein Einheits-Transzendentalismus der gradatio, eine Art „Progred ins Unendliche“, das korrelate „System“ zur augustinischen „Haltung“ des comprehendere incomprehensibilia im „ins Unendliche“ des quaerere inveniendum und invenire querendum (in Joh. tract. 63, 1 usw.). Es ließe sich dann auch auf diese gradatio als Ganzes jenes Rückbezüglichkeitsgesetz einer „aversio“ (im „Überschreiten“) zu einer (von der jeweilig neuen Stufe her) gereinigten „conversio“ anwenden, das Augustin in bezug auf das Verhältnis des mundus sensibilis zu Deus ausspricht: „optime anima humana . . . bona infima atque terrena . . . non . . . nisi ab uno Deo expectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eius aversione perveniat“ (civ. Dei 10, 14). Der Ausgleich bestünde mithin in einer rückbezüglich einbeschließenden gradatio, — und so als volles System-Korrelat zu jener vollen augustinischen Haltung, die sich

uns oben als *pulchritudo* der *contrariorum oppositio* gab, als musikalische Spannung der Bewegung.

Aber wie die geschichtlichen Gegensätze der hier vermeinten zwei Augustinismen zeigen können, schwingen doch durch diesen Ausgleich selber die alten zwei Richtungen durch. Für einen Augustinismus des funktionalen Transzendentalismus der *anima* kann es nicht ausbleiben, daß die *pulchritudo ipsa* so sehr zur „Grenzidee“ der *pulchritudo saeculi* der *contrariorum oppositio* wird, daß schließlich die *pulchritudo saeculi* alles allein ist. Es ist dann ein Augustinismus des „*requiescat*“ im „*inquietum*“. Es ist der Augustinismus der energetischen skotistischen Freiheit und der Kant-Fichteschen Spontaneität. Umgekehrt wird für einen Augustinismus des objektiven Transzendentalismus die *pulchritudo saeculi* der *contrariorum oppositio* sich in einem Höchstmaß objektivieren zu einem „Offenbarungsschimmer“ der *pulchritudo ipsa*. Es ist dann ein Augustinismus des „*inquietum*“ im „*requiescat*“. Es ist der Augustinismus der verzückten *Caritas Bonaventuras*, der kontemplativen Anschauung bei Schelling und Schopenhauer und Schleiermacher und der Art, wie sich bei Hegel die *pulchritudo saeculi* der *contrariorum oppositio* selber als immanente Logik der *pulchritudo ipsa* abspinnt. —

Dieser Gegensatz erhält aber seine größere Tiefe und Schärfe durch jenen, der in besonderem Sinn das Angesicht Augustins und alles Augustinismus furcht: den Gegensatz zwischen *caro* als Ort der Sünde (in den Zuspitzungen der augustinischen Erbsündelehre) und *caro* als Offenbarsein des *spiritus* (in der augustinischen Zentralität des *corpus Christi mysticum*). Denn es ist klar, daß in dem Maße die Region der *mutabilitas* mit der Region des *corpus* zusammenfällt, und sich gegen die Region der *immutabilitas* als die eine Region der *mutabilitas* abhebt, als *caro* und Sünde irgendwie in eins fallen. Der Schnitt zwischen *corpus* und *anima* ist eben dann fast gleichsinnig mit dem Schnitt zwischen Sünde und Heiligkeit, Sünder und Gott-Erlöser. Erbsünde ist *caro*, Erlösung ist *redire in animam*. Umgekehrt: in dem Maße als dieser Aspekt nicht statt hat oder wenigstens überschattet ist durch den andern von *caro* als *Verbum-caro*, in dem Maße erwirkt sich eine Näherung zwischen *corpus* und *anima*, und *corpus* und *anima* bilden die eine Region der *mutabilitas* als Offenbarung der *immutabilitas*. Im ersten Fall ist unsere *contrariorum oppositio* eine wahrhaft ironische *saeculi pulchritudo*: die „verführerische“ *pulchritudo* der „*Confessiones*“ und die *pulchritudo* der *massa damnata* der *civitas diaboli* der anti-pelagianischen Schriften. Im zweiten Fall ist es aber eine *saeculi pulchritudo*: das *Verbum-caro* und das *caput et corpus unus Christus* als die große, unzerreißbare Einheit aller *discissiones* (vor allem in de *Trinitate* IV 7, 11; IV 18, 24 usw.).

Es dürfte klar sein, welche geschichtlichen Augustinismen sich hier melden. Es ist einmal jener zugespitzte Augustinismus des Spätskotismus (eines Occam) und Spät-Augustinismus (eines Gregor von Rimini), als dessen Ausläufer einmal der Augustinismus der Reformatoren und dann der Augustinismus des Jansenismus sich darstellen. Alle tatsächlichen Schärfen des antipelagianischen Augustinus (in seinem tatsächlichen, wenngleich relativen Gegensatz zum antimanichäischen Augustinus) sind hier in ein folgerichtiges System gebunden: die rein natürliche Tugend (so sie sich in sich selbst zusammenschließt) als vitium der superbia, die Erbsünde fast zusammenfallend mit der natürlichen concupiscentia, die natürlichen Berufe als eine schmerzliche Konzession an die civitas Babylonis, das irdische Leben als vita in morte (ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est: de civ. Dei 13, 10). Die Lehre vom caput et corpus unus Christus erscheint darum hier geradezu ausschließlich unter dem Sinn des Sterbenmüssens dieser gesamten, schier unheilbaren Erbsündigkeit. Bei Luther wie bei Pascal bildet sich darum eine ausgesprochene theologia crucis. D. h. innerweltlich ist die Menschwerdung sozusagen allein „feststellbar“ am (objektiven) Hinsiechen der erbsündigen Welt in ihrer Erbsündigkeit und am (subjektiven) restlosen Sichübergeben in dieses Todesgericht, im Sichgeben in die Verdamnis (Luther) und im Haß gegen alle Natur (Pascal). Das umgekehrte Bild bietet der Augustinismus der Romantik und als seine Fortsetzung (durch die Vermittlung Baaders) die augustinische Theosophie der neueren Russen (von Solowjew bis Berdjajew, Schestow, Bulgakoff). Gewiß ist auch hier der Augustinismus der zugespitzten Erbsünde die dunkle Folie: in der Romantik kennbar an den ironisch-skeptischen Akzenten ihrer Gegensatzlehren und dem immer stärker werdenden Einschlag des Dämonischen, in der russischen Theosophie klar ausgesprochen (bis in ein Dämonisches in Gott selbst). Aber das Entscheidende ist hier doch das andere, das vor allem dem Urreformatorischen geradezu ins Gesicht schlägt: die scheinbar profane Menschengeschichte in Wahrheit als direkte Gottesgeschichte. Das gibt sich einmal in der Weise, daß Christus als Gott-Mensch als das Eins der Polaritäten erscheint: wie die augustinische Christologie mit Vorliebe Ihn darstellt als das Spannungs-Eins von aeternum und temporale (de Trin, IV 18, 24), als medius zwischen mortale und divinum (de civ. Dei. 9, 15) usw. Es ist die Weise, wie Christus in der Romantik zu einem „metaphysischen Prinzip“ wird. Das gibt sich ein anderes Mal in der Form, die vor allem die russische Theosophie ausgebildet hat, die aber auch der Hegelschen und Schellingschen Konzeption zugrunde liegt: die Menschheitsgeschichte als Lebensprozeß der drei göttlichen Personen. Es ist klar, wie hier augustinische Motive wirksam sind:

die Art, wie in de Trin. die vestigia und imagines Trinitatis den gesamten untermenschlichen und menschlichen Kosmos durchziehen, so daß in etwa eine „trinitarische Metaphysik“ entsteht;¹ die Art weiter, in der die Geschichtsphilosophie der civitas Dei alle Geschichtsergebnisse um den Kampf zwischen civitas Dei und civitas diaboli zentriert; endlich die Art, wie die enarrationes in Psalmos und die sermones die gesamte Geschichte von Anbeginn bis zu Ende als die Geschichte des caput et corpus unus Christus begreifen.

Die Geistesmotive allgemeiner Natur, die sich hier gegenüberstehen, sind unverkennbar. Sie sind heute besonders deutlich, wenn man für den Augustinismus der Erbsünde etwa Karl Barth als Ausdruck nimmt: die Existenz-Sphäre als Sphäre der unheilbaren dämonischen Zerrissenheit gerade in ihrem natürlich Guten, — und auf der andern Seite etwa Solowjew als Klassiker des Augustinismus der Geschichte als Theophanie: die Existenzsphäre als verschlungen in die überall greifbare Sichtbarkeit des unsichtbaren Gottes. Im ersten Motiv ist fast jede Spur von spiritus verschwunden in der Tragik und Groteske des caro. Im zweiten Motiv ist alles caro fast doketistisch spiritualisiert zur Erscheinungsweise des spiritus.

Auch hier wird man gewiß von Ausgleichen in Augustinus selber sprechen können. Zwischen dem antimanichäischen und antipelagianischen Augustinus (die so sehr einander entgegenstehen, daß Augustinus selber die Notwendigkeit empfand, durch die retractationes zu klären), zwischen diese beiden äußersten Pole in ihm ist der antidonatistische gelagert (vor allem in den Stücken der enarrationes in Psalmos aus dieser Zeit), der durchaus grundlegend das Motiv anschlägt, das später das Konzil von Trient der reformatorischen Erbsünderlehre gegenüber ausführte: das „Leiden unter den Folgen der Erbsünde“ als „compati cum Christo“ eingebaut in die Ordnung der alles durchdringenden Menschwerdung. Damit ist es auf der einen Seite kein reformatorischer Augustinismus der Erbsünde: es ist *compati cum Christo*, d. h. wahrhaft christologische Aktivität. Auf der anderen Seite aber ist es auch nicht das Untergehen des erbsündigen Menschen in eine reine Theophanie: es ist *compati cum Christo*, d. h. echt erbsündig-menschliches Versagen und Leiden. Die gradatio von corpus zu anima zu Veritas-Deus, die wir früher als innere Form der augustinischen Ausgleiche sahen, zeigt sich hier besonders eindringlich. In ihrem Vorschreiten wird sie (im Augustinismus der Erbsünde) zur schärfsten Betonung des Abgrundes zwischen corpus (in der concupiscentia des caro der Erbsünde) und anima-veritas-Deus. In ihrem Nach-rückwärts-umfassen akzentuiert sie (im Augustinis-

¹ Vgl. hierzu die umfassenden Untersuchungen von Mich. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927.

mus des allbeherrschenden *caput et corpus unus Christus*) bis zur Un-
 erhörtheit der Geheimnisse das leidende Einbefassen desselben *cor-*
pus. Es ist der gewaltig gesteigerte Rhythmus zwischen Leiden im
 Hinweggenommenwerden und Hinweggenommenwerden im Leiden.
 Es ist aber damit ein Ausgleichs-Rhythmus von einer Schwere, die
 es nicht nur verständlich macht, wie er im geschichtlichen Augustinis-
 mus auseinanderbrach und auseinanderbricht in unsere obigen zwei
 Richtungen, sondern die uns auch ahnen läßt, warum er im geschicht-
 lichen Augustinus selber gar nicht selten so sehr zurücktritt. —

Mit diesem Problem zwischen *caro* und *spiritus* wird indes offenbar,
 wie die letzte Tiefe aller der Gegensätze, die wir zu sichten hatten,
 das Gottesbild selber ist. Denn darum waren doch all diese Gegen-
 sätze so scharf, weil immer der jeweils eine Pol hart daran war, mit
 dem Göttlichen zusammenzufallen. Augustinismus als geschichtliche
 Erscheinung ist ja dadurch gekennzeichnet, daß (ganz folgerichtig
 zur *gradatio*) Gott zu irgendeinem höheren Geschöpflichen unmittel-
 barer ist: Gott in der „Seelentiefe“, Gott in der *veritas* und als *veritas*,
 Gott im Geistigen und als das Geistige. Dann gleitet folgerichtig
 auf den Gegenpol (Welt, Existenzsphäre, *mundus sensibilis*) der Ak-
 zent des Widergöttlichen bis zum Dämonischen. So ist in der Tat die
 Tiefe des Augustinus-Problems die Gottesfrage. Denn, was wir eben
 andeuteten, ist doppeldeutig, oder besser: ist die von den früheren
 Fragen her zugespitzte Fragestellung an das Gottesbild. Es ist selber
 nicht die Lösung (wie weite Kreise der Augustinusforschung immer
 wieder, in einer Art Kurzschluß, verkündet haben und verkünden).

Die Problematik des Gottesbildes ist vielmehr in dem grundgelegt,
 was wir früher das Verhältnis zwischen Vorwärtsrichtung und Rück-
 bezüglichkeit der *gradatio* nannten. Sichtet man nur die Vorwärts-
 richtung (vom *corpus* zur *anima* zur *veritas* [*bonitas pulchritudo*] zu
Deus), so ist es die *gradatio* der Suche nach dem eigentlichen
 „*est*“: „*Est illud simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum*
quaero“ (in Ps. 38, 7). Vor dem *Est* Gottes ist alles andere *est* ein
 „*est et non est*“ (ebd.): „*ideo veniunt, ut non sint . . . ; antequam ven-*
iat, erit; cum venerit, non erit . . . ; quod fuit, non jam est, et quod
erit, nondum est“ (in Ps. 101 s. 2, 10). Oder positiv ausgedrückt:
 „*quid enim est nisi quia Tu es*“ (Conf. 11, 5); „*homo in se non est . . .*
Tunc . . . est quando videt eum qui est: et videndo eum qui est, fit et ipse
pro modo suo ut sit“ (in Ps. 121, 12). Es ist das, was im kurzen Wort der
 Confessiones liegt: „*cum Te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut vide-*
rem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem“ (7, 10). Die
 Folge hieraus ist einmal, daß alles, was unterhalb dieser Spitze der
gradatio liegt, in sich selbst ein Nichts ist, höchstens das *nihil aliquid*
 oder *est non est* der *mutabilitas rerum mutabilium* (Conf. 12, 6). Die

Folge ist andererseits, daß Gott nicht nur alle jene Ausdrücke allein zugeteilt erhält, die ein *est*-haftes besagen, also das *Est* selbst, das *Unum*, die *Veritas*, *Bonitas*, *Pulchritudo*, das *Hodie* usw., sondern auch, daß Er als das *Totum* von all dem erscheint, was in zerrissener Erscheinungsweise das Untergöttliche andeutet: „*totum tibi fit Deus; quia horum quae diligis, totum tibi est*“ (in Joh. tract. 13, 5). Weil das so ist, darum ist die *gradatio* so sehr das *inquietum*: das objektive *inquietum* der Wesenlosigkeit der Dinge, ihres *est non est des erit* und *erat* und darum das subjektive *inquietum* der *impatientia* der stimuli interni (Con. 7, 8). Wir haben damit jenen Augustinismus, für den der Mensch *homo-abyssus* ist, weil er das „ins Unendliche“ der Sehnsucht ist zu Gott als der alleinigen Klarheit des *Hodie* des *Est* der *Veritas-Bonitas-Pulchritudo*. Es ist eine „*theologia negativa*“, insofern alles geschöpfliche *hodie* des *est* des *verum-bonum-pulchrum* aufgelöst ist in die Gestaltlosigkeit der Sehnsucht „ins Unendliche“. Es ist aber eine „*theologia positiva*“ im Zielsinn, insofern Gott mit klaren, eindeutigen Inhalten wie *Est*, *Veritas*, *Bonitas*, *Pulchritudo*, *Hodie* gleichgesetzt ist. Die „*dissimilitudo*“ mündet in eine „*similitudo*“. Wir haben mithin die Grundlegung jenes geschichtlichen Augustinismus, den man den *gradlinig-idealistischen* nennen kann: den Augustinismus des „*Itinerarium mentis in Deum*“ *Bonaventuras*, der intuitiven Schau *Malebranches*, des „unendlichen Progresses“ des deutschen Idealismus (in *Bonaventura* gebändigt durch den aristotelischen Einschlag, in *Malebranche* entfesselt zur hemmungslosen Auflösung in Gott, im deutschen Idealismus mündend in einen reinen Aktualismus des unendlichen Progresses in sich selbst).

Das „*totum tibi fit Deus*“, worin dieser Augustinismus sich abschloß, öffnet aber noch eine andere Sicht von der Rückbezüglichkeit der *gradatio* aus. Gewiß hat die *gradatio* unter all den Rücksichten, die den *gradlinig-idealistischen* Augustinismus grundlegen, den Rhythmus des „von weg zu hin“. Aber wir wurden schon früher darauf aufmerksam, wie sehr für Augustinus die *saeculi pulchritudo* der *contrariorum oppositio* als *saeculi pulchritudo* erscheinen kann, um so der *pulchritudo ipsa* nicht wenig nahe zu kommen. Die polare *Antithetik*, die seinen Stil kennzeichnet, wird so transparent in eine mögliche *Metaphysik* und eine *Metaphysik*, die bis ins Wesen Gottes hineinreicht. Indem Gott ist „*horum quae diligis totum tibi*“, geht in dieses *totum* das polare *totum* der *saeculi pulchritudo* der *contrariorum oppositio* unter einem doppelten Bezug ein. Einmal unter der Rücksicht, daß die ganze Größe Gottes erst von den Gegensätzen der Schöpfung her sich zeigt. Die *Soliloquien* beten gewiß (im Sinn des obigen Augustinismus): „*Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia . . . , Deus vera et summa vita, in quo et a quo*

et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia usw.“ (I 1, 3). Aber sie beten auch und sogar „Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est“ (ebd. 2). Und das verstärkt sich durch die Art, wie gerade in den *Confessiones* Gott als die unbegreifliche Einheit von dem erscheint, was in der Schöpfung Gegensätzlichkeit ist: „interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia . . . ; antiquior omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia“ (de Genesi ad litt. 8, 26); „stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia . . . ; semper agens semper quietus; colligens et non egens; . . . quaerens cum nihil desit tibi; . . . recipis quod invenis et numquam amisisti“ (Conf. 1, 4). Die Rückbezüglichkeit der gradatio zu den durchschrittenen Stufen wird hier zur Vordeutung dessen, was im Augustinismus Nikolaus' von Kues durchgeführt ist: Gott so sehr von der coincidentia oppositorum her, daß Er fast mit ihr zu verschwimmen scheint. In der Polaritäts-Metaphysik der Romantik (Baader, Görres, Schelling, Adam Müller) aber steigert es sich bis zu einer wirklichen Polarität in Gott, ja im Einfluß Jakob Böhmes auf Baader und durch diesen hindurch auf den späten Schelling und die russische Theosophie zur Polarität eines (eigentlich) göttlichen Grundes und (dämonischen) Ungrundes in Gott. Es ist dann der hemmungslose Durchbruch des manichäischen Erbes, das in Augustinus selber gebändigt ist und nur in die Art nachwirkt, wie einerseits das Geheimnis des Bösen bei ihm in gesteigertem Dunkel erscheint und dann doch mit heiliger Kühnheit in den einen Teppich der göttlichen Führung verwebt ist: „Deus in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est, nec malitia nocet, nec error errat“ (Soliloqu. I 1, 2). Der folgerichtige Ausklang dieser Gottessicht ist dann darum die einzig scharfe Betonung der unbedingten Unbegreiflichkeit Gottes: „si comprehendis, non est Deus“ (serm. 117 c. 3, 5). Das inquietum des gradlinig-idealistischen Augustinismus wird hier in seinem relativen Gefundenhaben und Ruhen („ut inveniendus quaeratur, occultus est“) noch durchschnitten in das höhere inquietum des Augustinismus der Verlorenheit ins Geheimnis des Gottes, von dem „solum potui dicere quid non sit“ (in Ps. 85, 12): „ut inventus quaeratur, immensus est“ (in Joh. tract. 63, 1). Das Wort vom homo-abyssus gewinnt hier die Tiefe eines objektiven Gleichnisses zum abyssus Dei hin und, noch tiefer, die Tiefe eines subjektiven Erfahrens des Abyssus Dei von diesem abyssus her: als die letzte Tiefe dessen, was in der sogenannten psychologischen Trinitätslehre Augustins sich beschließt, des ahnenden Hindurchblickens durch das menschliche in das göttliche Innenleben. Daher wird endlich die „theologia positiva“ des gradlinig-idealistischen Augustinismus transparent in eine höhere eigent-

liche „theologia negativa“, indem durch alle Worte, von Est Veritas, Bonitas, Pulchritudo, Hodie usw. die „größere Unähnlichkeit“ im Geheimnis hindurchblickt: daß alle noch so hohen Worte über Gott in ihrem letzten Sinn sind das „dicere quid non sit“ (in Ps. 85, 12).

Insofern wird hier die eigentümliche Trinitätslehre Augustins zum Ausgleich zwischen unsern zwei Augustinismen. Denn diese Trinitätslehre besagt einmal den Höhepunkt der Position des gradlinig-idealistischen Augustinismus: die Ternar-Spuren im Sein, der Ternar im Geist (esse, nosse, velle; memoria, intellectus, voluntas usw.), der Ternar im Objektiv-Ideativen (veritas, bonitas, pulchritudo). Sie bezeichnet aber andererseits das Geheimnis der innergöttlichen Spannungen, die doch Eins sind. Es ist der höchste Ausgleich, und darum ohne Nachfolge. Denn bei dem einzigen, bei dem er nachklingt, trägt er fast nur den Charakter einer entgöttlichenden Einbeziehung Gottes in die Welt als ihres rational-polares Ideativ-Prinzips. Hegel führt gewiß den Kampf für sein System immer wieder im Zeichen jenes Evangelisten, der auch für Augustin im selben höchsten Punkt seines Systems der Führer ist: Johannes, der „transcenderat omnia“ (in Joh. tract. 1, 5) in das „secretum divinitatis“ (de consensu evang. 4, 7) des trinitarischen Lebens (vgl. hierzu Hegels Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie). Aber der Hegelsche trinitarische Augustinismus ist eigentlich ein Sichdurchschneiden und Sichnegieren seiner Bestandteile. Auf der einen Seite ist er ein so übersteigert gradlinig idealistischer Augustinismus, daß die eigentlich göttliche Trinität zur logischen Formel wird. Auf der anderen Seite unterliegt er aber so sehr dem polar-tragischen Augustinismus, daß die innerweltliche Polarität unmittelbar göttlicher Lebensprozeß wird. Es ist der Augustinismus einer rationalisierten Romantik und eines romantisierten Rationalismus.

2.

Von diesem Höhepunkt der geschichtlichen Fragestellung aus wird aber gleichzeitig klar, welche Frage eigentlich durch alle behandelten Fragen hindurch an das Augustinische ergeht. Es ist die Frage, die das Formale betrifft, das zwischen Augustin und Hegel spielt, wie die Trinitäts-Metaphysik das Materiale war: das Formale des Problems des „credo ut intelligam“. Für Augustin ist das credere-intelligere-videre die nicht nur geübte, sondern auch ausgesprochene Methodik seines Denkens. Hegel verweist in seiner Auseinandersetzung mit Tholuk (in der schon angeführten Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie) ausdrücklich auf das anselmische „credo ut intelligam“ zur Grundlage seines Methodenganges von der gelebten zur „offenbaren Religion“ (des „absoluten Wissens“). Das aber ist das formale Grundproblem,

das durch alle unsere Augustinismen ging: geschieht da ein (innertheologisches) Fortschreiten von der Inhaltsfülle der Offenbarung zu ihrer letzten formalen, alles bedingenden Struktur (intelligere als intelligere credendum credendo), — oder ein „Aufklären“ religiöser Bildersprache in den „rationalen Sinn“ (das intelligere als intus legere des credendum in ein reines intelligibile)?

Es ist keine Frage, daß hier der Abgrund sich öffnet zwischen der Art, wie ein Thomas von Aquin das augustinische credere-intelligere übernimmt (zu einem Primat der Theologie)¹ und wie ein Hegel es in seine „Phänomenologie des Geistes“ gestaltet (zu einem Primat der Philosophie). Aber andererseits ist doch nicht zu übersehen, wie auch ein Thomas von Aquin das credere als ein imperfectum ansieht, (weil hier eine *determinatio intellectus per voluntatem* stattfindet, Ver. q. 14 a. 1 corp.) das erst im intelligere gelöst ist („accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem“ Ver. q. 14 a. 10 corp usw.) und in der Art des von ihm selbst geübten Denkens auch und gerade mit Hilfe rationaler Schlußfolgerungen gelöst wird. Und es kann nicht geleugnet werden, daß umgekehrt ein Hegel durchaus von theologischen Data (Trinität und Menschwerdung) ausgeht, so daß der nicht unbegründete Verdacht entsteht, daß seine scheinbar ganz rationalen Begründungen tiefer von diesen theologischen Ausgangspunkten bestimmt seien (wie ja der junge Hegel ausdrücklich sich ein theologisches Ziel setzte, das noch in der Kontroverse mit Tholuk klar heraustritt: Ersetzung der „beunruhigenden“ Sündentheologie durch eine „beruhigende“ Theologie der Sich mitteilenden Trinität). Wo liegt der scharfe Unterschied zwischen den rationalen Zusammenhangszeichnungen Thomas von Aquins, durch deren Hilfe seine rationale Theologie entsteht, und dem hegelschen Entfaltungsweg zur offenbaren Religion? Denn das Problem, das wir hier meinen, betrifft ja nicht das Was der bei beiden verschiedenen Theologie (katholisch-reformatorisch) und Philosophie (aristotelisch-kantisch-spinozistisch), sondern das zwischen beiden spielende Wie.

Dieses Wie ist bei Augustin und im Augustinismus ganz bestimmt durch die Stellung zu Platon und zum Platonismus. Von der einen Seite her hat es den Anschein, als sei alles, was wir im ersten Teil als Struktur des Augustinismus umrissen haben, im Grunde nichts anderes als Platonismus in der Sprache des Christentums. Der Gegensatz zwischen Augustinismus der Liebe und Augustinismus der Wahrheit ist bei Platon grundgelegt in der Art, wie einerseits die *ἐπιστήμη*

¹ Zur Beziehung zwischen Augustin und Scholastik sei verwiesen auf die dankenswert erweiterte Neu-Auflage von M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1929.

sich von allem zu reinigen (ἀπολύειν, ἀπέχεσθαι) hat, was der Region des gelebten Lebens angehört, von ἡδονή und λύπη, bis zum τεθνάναι (Phaidon 82 E—83 E, 61 D—66 E usw.), andererseits aber doch im Symposion der ἔρως der Weg zur Sphäre des Ideativen ist, Philosophie sich in der Lebendigkeit des Du zu Du vollzieht (Phaidros 275 D, 276 A, 276 E—277 A; 7. Brief 341 CD), darum als συνόψις aus der Durchdringung der Gegensatzbreiten resultierend (Politeia VII 537 C; Nomoi VII 816 E; 7. Brief 344 B), darum mit der ὁρμή δόξα verschwimmend (Theaitetos 190 A 194 E 195 A; Politikos 309 C; Menon 98 A, 99 A). Der Gegensatz zwischen Augustinismus der Seele und Augustinismus des An-sich trägt den platonischen Ursprung zu deutlich an der Stirn, als daß es vieler Hinweise bedürfte. Hier spricht das innerplatonische Problem zwischen Einkehr in die Seele (das ταῦτόν als αὐτήν ... εἰς αὐτήν ξυλλέγεσθαι der Seele, Phaidon 83 A) und Schau des reinen ὄν (das εαυτόν als αὐτὸ καθ' αὐτό des ἀληθές δε-ἀγαθόν-καλόν, Hippias maior 289 C usw.), das Problem, das ins Große gewendet das Problem ist zwischen Platonismus des Anthropos und Platonismus des Logos. Noch tiefer ins Platonische führt der dritte Gegensatz: zwischen Augustinismus des reinen spiritus und Augustinismus des caro-spiritus. Denn hier stoßen wir auf das urplatonische Problem des χωρισμός: derselbe χωρισμός einmal bis zum radikalen Sterbenmüssen von allem, was irgendwie zur Sphäre des σῶμα gehört (Phaidon 65 C usw.), und dann doch (entsprechend dem formalen Ideal des μέτριον, μέσον, ῥυθμός und des ἀνθρωπος ἔμμετρος) das innere Sich-Entsprechen zwischen θεός νοητός und θεός αἰσθητός (Timaios 92 C 29 E 31 B): σῶμα als σῆμα-Grabmal und σῆμα-Sinnenoffenbarung. Aber auch der letzte innerste Gegensatz im Augustinismus, der zwischen dem gradlinig-idealistischen Augustinismus des Deus-Veritas-Bonitas-Pulchritudo und dem polar-tragischen des Deus incomprehensibilis der letzten Weltgegensätze, entbehrt nicht der platonischen Vorzeichnung: in der Art, wie einmal das platonische θεῖον ein θεός νοητός ist, sei es der ewigen παραδείγματα (Timaios 28 AB), sei es des formalen μέτρον (Nomoi IV 716 A—D), andererseits aber das zugeordnete θεῖον der μανία (Phaidros 244 A), des ἐνθουσιάζειν (Phaidros 244 D), des καθαρός der βάκχοι bis zum τεθνάναι der Todesmysten (Phaidon 69 C—D, 85 D, 64 A, 65 A usw.). Nimmt man hinzu, wie gerade diese letzten platonischen Ansätze in Plotins hochgesteigter theologia negativa vollendet sind, so versteht man das Wort Augustins in den Frühschriften: „os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit (contra Academicos III 18, 41).

Aber derselbe Augustin bemerkt in den *Retractationes* zu diesen Stellen über die antiken Philosophen mißbilligend: „*laus . . . quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit* (*Retract.* I 1, 4). Und es ist nicht eine gewöhnliche Skrupulosität, die ihm hier die Feder führt, sondern in diesen Anmerkungen des Rückblickenden wird dasselbe große Problem sichtbar, das von anderer Seite her den merkwürdigen Eutryphon-Dialog Platons beherrscht. Der Augustin der *Retractationes* sieht, wie eine Orientierung an philosophischer Fragestellung in der Art seiner Frühschriften die Souveränität Gottes antastet: sowohl die objektive, darin Er „geschieden und unterschieden ist gegen alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“ (wie das Vaticanum sagt), wie die subjektive der restlosen, unbedingten Übergabe in Gott selbst (das „voluntarie“ oder „gratis“ oder „caste“ der *enarrationes* in *Psalmos*). In diesem Sinn schreiben die *Retractationes* zu dem Satz aus *contra Academicos* (I 2, 3) „*nihil esse aliud hominis optimum quam (mentem aut rationem)*“ die scharfe Bemerkung: „*quantum attinet ad hominis naturam, nihil est in eo melius quam mens et ratio: sed non secundum ipsam debet vivere, qui beate vult vivere, alioquin secundum hominem vivit, cum secundum Deum vivendum sit, ut possit ad beatitudinem pervenire; propter quam consequendam non seipsa debet esse contenta, sed Deo mens nostra subdenda est*“ (I 1,2). Der Platon des Eutryphon sucht umgekehrt das Lebendig-Persönliche des θεῖον an die Richtschnur des rationalen „an sich“ zu binden (die platonische Eideisierung des Religiösen: die Ersetzung des Olymp durch den τόπος νοητός); aber es geschieht in Sicht der ersten Frage (die in ähnlicher Form den Streit zwischen Thomismus des *Deus idearum* und Skotismus des *Deus libertatis* beherrschen wird): ἄρα τὸ ὅσιον, ὅτι ὅσιόν ἐστι, φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν (15B), und kraft dieser Frage bricht der Dialog ungelöst ab.

Von dieser Problematik her (die den Hegelschen Absturz aus der Höhe der Trinität in die formal-logische Formel blitzartig beleuchtet) zeigt sich die andere Seite des Verhältnisses zwischen Augustin und Platon und hierin des credere-intelligere. Sie ist im ersten inner-augustinischen Gegensatz grundlegend offenbar im Doppelsinn des dort waltenden intelligere und diligere. Es ist einmal im intelligere der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem grundsätzlichen augustinischen intelligere credendo („*si maneatur in eo quod creditur . . .*“ in *Joh. tract.* 40, 9) und der Art, wie bei Platon die πίστις zwar als zweite Stufe (auf die εἰκασία folgend) dem Stufenbau zur νόησις eingefügt ist, aber so, daß sie als (mit der εἰκασία) Unterstufe der αἰσθησις zur Oberstufe der νόησις (ἐπιστήμη und νόησις) im Verhältnis von Materie zu Form steht (*Politeia* VI 511 E, VII 533 E, 534 A).

Hegel ist hier (in der „Phänomenologie des Geistes“) unmittelbare Platon-Erneuerung, Thomas von Aquin aber (in seiner Philosophie von Theologie her) unmittelbare Augustin-Reife. Das spitzt sich aber dann entscheidend im *diligere* zu. Hier ist es der längst erkannte Gegensatz zwischen platonischem ἔρως und augustinischer caritas (ἀγάπη). Gewiß spricht Augustin genau so von amor wie von caritas, und vom Menschen aus zu Gott hingesehen ist für ihn durchaus amor das Grundlegende, nicht die unbedürftig „schenkende Liebe“, sondern das aufatmende Münden in Gott, wohl ein solches, in dem Gott um Gottes willen geliebt ist („voluntarie“, „gratis“, „caste“), aber doch durchaus so, daß es jubelnde Erfüllung von Sehnsucht ist, das unverkürzte „inquietum (est cor nostrum), donec (requiescat in Te)“. Augustinischer amor ist insofern wirklich wie der platonische ἔρως Sohn der πενία und Jäger nach dem καλὸν καὶ ἀγαθόν (Sympos. 203 B—D). Aber der platonische ἔρως ist dabei in der eigentlichen Tiefe „ἔρως . . . τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ“, d. h. selbstschöpferisch in seiner Aktgestalt („ἀειγενὲς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις“, Sympos 206 E) und darum wird er nicht nur zu einer Macht über das Göttliche, als rhythmisch bindendes μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (Sympos. 202 E), sondern es ist ihm auch alles Mit-Geschöpfliche nur Mittel und Weg des Flutens dieses μεταξύ zwischen τὰ καλὰ und dem αὐτὸ καθ' αὐτό des καλόν (Sympos. 210 E—211 B). An diesem Punkt setzt die augustinische Klärung des amor durch die caritas ein. Jede selbstgenugsame innere Göttlichkeit des amor ist dadurch in der Wurzel ausgehoben, daß alles Gott-lieben der Kreatur nur möglich ist durch die vorausgehende Liebe Gottes zur Kreatur, so daß der amor selber das Geschenk des zu liebenden Gottes ist, und zwar der caritas Gottes, d. h. der unbedürftig schenkenden Liebe: „ut acciperemus dilectionem, qua diligereamus, dilecti sumus, cum eam nondum haberemus“ (de gratia Christi 26, 27). Ebenso aber ist jede Ver zwecklichung des Mit-Geschöpflichen zum reinen Mittel und Zweck des persönlichen amor dadurch unterbunden, daß das Verhältnis zu den Mit-Geschöpfen selber caritas zu sein hat, d. h. schenkende und dienende Liebe. Es ist caritas unter zwei Rücksichten, die sehr deutlich machen, wie hier ein radikales „exire e semetipso“ statthat. Einmal unter der Rücksicht, daß hierdurch das letzte Auf-sich-schauen des amor entschwindet: indem auch im Geschöpf-Kreis die Liebe von sich weggeht, vollendet sich das Gesetz des augustinischen amor „solus se novit diligere qui Deum diligit“ (de moribus eccl. cath. I 26, 49). Dann aber insofern, als diese caritas in der Tiefe nicht Leistung des Liebenden ist, eine letzte Göttlichkeit schöpferischer Liebe, sondern das Sich-weiter-offenbaren und Sich-weiter-strömen des Deus-Caritas, für den der liebende Mensch wirklich, aber nur Werkzeug ist:

„dilige proximum: et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum“ (in Joh. tract. 17, 8). Es ist damit der folgerichtige amor Dei usque ad contemptum sui (de civ. Dei 14, 28). Es ist damit abschließend (entsprechend der caritas als forma der fides) die vollendete Durchformung des intelligere durch das diligere credendo (in Joh. tract. 75, 5): alles geschöpfliche Umfassen Gottes (zum Erfassen der „ratio“) grundsätzlich als geöffnete potentia zu Seiner Souveränität. Es ist die Durchführung dessen, was eigentlich überall das Augustinische ist: wie es objektiv gilt „homo in se non est ... Tunc. est quando videt Eum qui Est“ (in Ps. 121, 12), so heißt es subjektiv „ut ... animus ... sibi ipsi quodammodo veniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod Deus ... Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei“ (de liber arb. III 25, 76). Es ist das Unbedingte des „Gott in Sich“: „quando rectus es? ... Quando in eo bono quod facis, Deus tibi placet, in eo autem malo quod pateris, Deus tibi non displicet“ (in Ps. 70 s. 1; 14); „ille placet Deo, cui placet Deus“ (in Ps. 32 II s. 1; 1).

Von dieser, wir könnten sagen, grundlegenden Methodologie aus beantworten sich nun unsere Fragen: erstens die Frage des gegenwärtigen Abschnittes über die formale Natur des augustinischen intelligere, und zweitens folgerichtig dazu die Frage des vorhergehenden Teiles über das Formprinzip des Gegensatzgewebes der Augustinismen.

Im Problem des formalen intelligere wird von dieser grundlegenden Methodologie aus das innere Verhältnis zwischen credere und intelligere deutlich. — Es ist zunächst entscheidend bestimmt durch die Art, wie das intelligere bereits in das credere einwirkt. Augustinus kennt durchaus ein „ratio praecedat fidem“. Aber alle „rationes“, die zur fides hinführen können (die späteren „praeambula fidei“), konzentrieren sich ausschließlich auf das holocaustum, d. h. Aufgehen und Untergehen, der ratio in die fides, das darin sich zuspitzt, daß im credere in doppeltem Sinn die „evidentia“ geopfert wird, ihr (akthafes) Moment der Sacheinsicht dem Autoritätsglauben, ihr (objektives) Moment der Richtung durch alles Faktisch-Personale ins An-sich des verum-bonum-pulchrum dem grundsätzlich Personalen und faktisch-historisch Personalen des Autoritätsglaubens. Augustin bezeichnet hier rücksichtslos als Sinn dieser „rationes“ nur dieses eine „Abspringen“ in die obscuritas fidei. Alle historische „ratio“ hat zu ihrem Sinn das Verstehen des Wortes (des „Gesandten Gottes“), das das holocaustum rationis befiehlt: „intellige, ut credas verbum meum“ (serm. 43 c. 3, 4 — 7, 9). Alle sachliche „ratio“ hat zu ihrem Sinn die Einsicht in die Angemessenheit desselben holocaustum: „si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides

praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa praecedit fidem“ (epist. 120 c. 1, 3). Die bestimmende Telos-Form (Entelechie) des „ratio praecedit fidem“ ist also das „fides praecedit rationem“. Es gilt hier ein strenges tantum-quantum: insoweit ist es „ratio praecedit fidem“, als es schon ist das „in fieri“ des „fides praecedit rationem“. Denn nur so ist es menschlicher Aspekt, wie er dem göttlichen Aspekt desselben Vorgangs zugeordnet ist: der „freien Gnade“.

Die unmittelbare Folge aus dieser „ratio praecedit fidem“ ist offenbar, daß das Licht des intelligere, das aus dem credere wächst, das lumen der obscuritas fidei ist, d. h. nicht ein Licht, das diesseits der Glaubensnacht liegt, sondern jenseits. Es ist nicht in seinem Sinn ein Wachstum des „natürlichen“ Lichtes trotz der Glaubensnacht, sondern es ist entscheidend das Wachstum des Deus-Lux in der Glaubensnacht bis zum Mittag der visio beatifica. Die Wachstumsfolge „credere-intelligere-videre“ ist Wachstum im Sinne des augustini-schen Lieblingstextes „Illum oportet crescere, me autem minui“. Die Glaubensnacht des holocaustum rationis wird also im intelligere nicht abgebaut, sondern eigentlichst ausgebaut. Indem sie bis zum „Gott alles in allem“ wächst, wächst sie in die Nacht des unbegreiflichen Gottes des unzugänglichen Lichtes. Hieraus erhellt die zweite Bestimmung des augustinischen intelligere: sein grundsätzliches Münden in die Unendlichkeit des Geheimnisses. So grundsätzlich geht das augustinische intelligere (bei Augustinus selbst wie in seiner aus-systematisierten Form bei Thomas¹) ins mysterium incomprehensibile aus, wie der hegelsche Gang von Glauben zu Einsicht in die ratio comprehendens. Während Hegel in ein dürres Formelsystem endet, öffnet sich bei Augustin das eigentliche „ins Unendliche“. Es ist die Sprengung und Weitung in die Unendlichkeit Gottes, die hier sich vollzieht: „Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem“ (in epist. Joh. tract. 4, 6). Denn alles Begreifen wird nur Begreifen, daß es unbegreiflich ist: „sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit invenire“ (de Trin. XV 2, 2). Es ist auf der einen Seite das rücksichtslosere Untertauchen und Untergehen in die Nacht der Tiefen Gottes: „ut inveniendus quaeratur occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est“ (in Joh. tract. 63, 1). Es ist aber auf der andern Seite gerade so das Entstehen des „homo rectus“: „cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est,

¹ Zum schärferen Verhältnis zwischen Augustin und Thomas vgl. vom Verf. „Religionsbegründung“ (Freiburg 1923) und „Religionsphilosophie“ (München 1926).

quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur“ (de Trin. XV 2, 2).

Von hier aus wird dann auch noch verständlich, von welchem Punkt aus sich die Ausgleiche in den Gegensätzen der Augustinismen richten. Es war uns schon angedeutet in der Weise, daß die Gegensätze, die wir im ersten Teil zu mustern hatten, in dem Maße sich überwinden, als die Region Gottes nahe war. Das ist in der Tat die letzte Konsequenz des Augustinischen: Gott ist objektiv die Einheit dessen, was in der Schöpfung Gegensatz ist, und darum besteht in dem Maße auch subjektiv ein relatives „Stehen über den Gegensätzen“, als der Suchende eine Einheit nicht dadurch sucht, daß er eins gegen das andere ausspielt (wodurch dieses „eine“ zu Gott gemacht würde), sondern allein dadurch, daß ihm gerade die *contrariorum oppositio* die Offenbarung und die Nähe der *pulchritudo semper antiqua et semper nova* wird. Die zwei Grund-Augustinismen durchdringen sich hier. Auf der einen Seite das „*totum tibi fit Deus*“ der Gottes-Ausschließlichkeit: „*in terra aliud est fons, aliud lumen, sitiens quaeris fontem, et ut pervenias ad fontem, quaeris lucem . . . Fons Ille ipsa est lux . . . Quod bibis, hoc vides, hoc audis*“ (in Joh. tract. 13, 5). Auf der andern Seite das unabgeminderte Spiel der scharfen Gegensätze: wenngleich es bedeutet ein „*ad dolores figitur*“ des Suchens nach dem Est und Unum (Conf. 4, 10), so doch „*contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*“ (de civ. Dei 11, 18), weil eben das erste noch in der Sicht auf das Ich befangen ist, das zweite aber Sicht in Gott und von Gott aus ist. Es ist das Ja zur noch so schmerzlichen *contrariorum oppositio* um dessentwillen, was groß die Soliloquien beten: „*Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est*“ (I 1, 4).

3.

Es dürfte klar sein, welches Licht von hier aus auf die Krise der Gegenwart fällt. — Daß sie im Zeichen eines ausgesprochenen Augustinismus steht, bedarf wohl kaum ausführlicher Darlegung. Das Augustinismus-Problem zwischen *anima* und *veritas* ist die Tiefe des inneren Problems Husserls zwischen *Noesis* und *Noema*, das Augustinismus-Problem zwischen *veritas* und *caritas* hat seine Auferstehung in dem Gegensatz zwischen *Eidos-Primat* Husserls und *Wert-Primat* Schellers, das Problem zwischen augustinischer Erbsünde-Metaphysik und augustinischem intuitiven Objektivismus öffnet sich in dem Kampf der tragisch-heroischen Endlichkeits-Metaphysik Heideggers mit dem überlieferten phänomenologischen Objektivismus. Und gerade in die-

sem Letzten wird die Gesamt-Krise offenbar: das Doppeldeutige des Augustinismus zwischen einem grundsätzlichen „inquietum“ des „quaerere“ grundsätzlicher Aporetik und einem ebenso grundsätzlichen intuitiven Ergriffensein von der *veritas ipsa* in einem grundsätzlichen Objektivismus; zwischen einem „inquietum“ des „quaerere“, das zu einer selbstgenugsamen Qualität der „Endlichkeit“ wird (in Heidegger), und einem „inquietum“ des „quaerere“, das nur die Erscheinungsweise des richtenden Einbrechens der objektiven Unendlichkeit in die Endlichkeit ist (in Karl Barth), zwischen einem „inquietum“ des „quaerere“, das sich in eine innerweltliche *pulchritudo* der *contrariorum oppositio* beruhigt (die Polaritäts-Philosophien der Hegel-Auferstehung), und einem „inquietum“ des „quaerere“, das sich als Stöhnen zur Erlösung empfindet (die Aporie-Philosophien der Kierkegaard-Auferstehung).

Eben darum aber antwortet auch jene Sicht Augustins, die sich uns geöffnet hat. Die Antwort ist zunächst eine Diagnose. Diese Diagnose lautet: die in diesem Augustinismus der Gegenwart obwaltende Doppeldeutigkeit zwischen positivem Durchbruch (in einen Objektivismus der Wahrheit oder eine Metaphysik der Kreatürlichkeit) und negativem Versagen (in einen Ästhetizismus der Kontemplation oder einen skeptischen Tragizismus), diese Doppeldeutigkeit kommt wurzelhaft daher, daß es einmal unleugbar um Augustinismus geht, also um ein intelligere, das wesenhaft vom *credere* aus lebt, daß aber andererseits in diesem Augustinismus der letzte Versuch einer autonomen Philosophie geschieht. Darum lebt in der Husserlschen und Schelerschen Evidenz eine Absolutheit, wie sie nur dem Glauben beschieden ist. Darum ist die Heideggersche Ontologie der Endlichkeit eine Säkularisierung kierkegaardschen Augustinismus. Darum mündet die moderne Aporetik entweder in den subtileren Rationalismus Hegelscher in sich selbst hinein geschlossener Polarität oder in die kühle Heroizität der dialektischen Theologie. Was überall hier grundlegend geschieht, ist das verzweifelte Sichbehauptenwollen des bereits „angeschossenen Wildes“. Der beruhigte Rationalismus der Aufklärung ist zusammengebrochen, und das „inquietum“ des „quaerere“ ist die Haltung der Stunde. Aber die Dämonie dieses „inquietum“ des „quaerere“ ist es, daß es sich in sich selbst zu schließen sucht: entweder in einem Ästhetizismus geschlossener Polaritäten oder einem trotzigen Endlichkeits-Pathos oder in jener Ablehnung der katholischen Lehre von der wahren Einwohnung Gottes, wie sie dem neu-auflebenden calvinischen „*finitum incapax infiniti*“ eigen ist. Damit aber wird die eigentliche Fülle des Augustinischen in ihrer Entfaltung abgeschnitten. Es bleibt immer nur bei dem schmerzlichen „inquietum“ des „quaerere“, beim „quaerere (*inveniendum*)“ des „*Deus occultus*“, und gleitet darum ab entweder

in ein subtileres „reines Denken“, die neurotische Vergötterung des versagenden Denkens, oder (was ja zu Neurosen gehört) verfällt dem „Okkulten“. Das Voll-Augustinische aber — und damit wird die Diagnose zur sachlich korrelaten Verordnung — liegt darin, daß dieses erste untere „inquietum“ des „quaerere“ eingebettet ist in das höhere „inquietum“ des „quaerere“, das seine Form und sein Telos ist, seine „Entelechie“: in das selige „inquietum“ des „invenire quaerendum“ des „Deus immensus“, der das letzte, subtilste, neurotische Sichversagen der beunruhigten Kreatur überwältigt in Seine Unendlichkeit.

KANT UND DIE GEGENWÄRTIGE KRITIK DER NATURWISSENSCHAFTEN IN FRANKREICH¹

Von J. Benrubi-Genf

Unter Kritik der Naturwissenschaften („Critique de la Science“) versteht man in Frankreich jene im Laufe der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstandene und namentlich in der Gegenwart stark verbreitete erkenntniskritische Strömung, deren Hauptziel die Bestimmung der Grenzen der exaktwissenschaftlichen Erkenntnis und damit zugleich die Überwindung der vielfachen Abwandlungen des wesentlich von Comte ausgehenden wissenschaftlich-empiristischen Positivismus ist. Die Vertreter dieser Strömung — die meisten von ihnen sind Mathematiker und Naturforscher — stellen sich zur Aufgabe, mit besonderer Rücksicht auf die Problematik dieser oder jener Einzelwissenschaft die Grenzen der ihr eigentümlichen Strenge und Exaktheit und die aktive Rolle des Geistes in bezug auf die Sinne bei der Konstituierung der Erkenntnis hervortreten zu lassen. So z. B. wenn sie behaupten, daß es keine Wissenschaft ohne Hypothese gibt und daß die wissenschaftliche Exaktheit keineswegs identisch oder ähnlich der mathematischen Exaktheit ist. Gemeint ist damit, daß die formlose sinnlich-empirische Gegebenheit weder das Fundament noch der Ursprung der Naturwissenschaft ist, sondern nur eine Gelegenheit zur Prüfung einer in unserem Geist vorhandenen Idee, so daß der Experimentator, weit entfernt das äußerlich Gegebene passiv hinzunehmen, die wissenschaftlichen Vorgänge (*faits scientifiques*), ja bis zu einem gewissen Grade die rohen Vorgänge (*faits bruts*) selbst schafft. Namentlich aber sind die Vertreter dieser Bewegung bestrebt, zu zeigen, daß die „Naturgesetze“ kein Abklatsch des Gegebenen, keine Ketten sind, die uns von außen auferlegt werden, sondern vielmehr Schöpfungen des Geistes. Mit anderen Worten, sie betrachten die Naturgesetze als symbolische Beziehungen, deren Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit die Kenntnis und die Annahme von Theorien voraussetzt, die mit apriorischen Elementen gesättigt sind. Sie weisen nach, daß es kein notwendiges Band zwischen den Vorgängen und den Naturgesetzen gibt, daß die letzteren vielmehr eine Sprache bilden, die dem Gebiet des Begreifbaren angehört. So daß man, um die Naturgesetze zu erkennen, nicht von den Vorgängen, sondern von der Idee ausgehen soll.

Diese knappe Charakteristik der allgemeinen Art der „Critique de la Science“ läßt erraten, daß nicht so sehr Descartes, als vielmehr Kant

¹ Gastvortrag, gehalten an der Universität Berlin am 11. Februar 1930.

der größte philosophische Vorgänger dieser Bewegung ist, und zwar sowohl unmittelbar als auch durch die Vermittlung von Denkern wie Renouvier, Boutroux und Cournot. Wir denken dabei vor allem an Kants synthetische Auffassung der Erkenntnis, wonach die Erfahrung keineswegs ein starres ein für allemal gegebenes Ding ist, sondern etwas, das durch die Vereinigung und Durchdringung von zwei scheinbar getrennten Welten fortwährend geschaffen wird. Keine Erkenntnis ohne synthetische Urteile a priori, bedeutet: Keine Erkenntnis ohne die Befruchtung der bloß äußeren Gegebenheit durch die Vernunftformen a priori, d. h. durch unsere geistige Organisation. Der Kantische Kopernikanismus bedeutet, daß unsere naturwissenschaftlichen Theorien, Naturgesetze usw. keine passiven Kopien von etwas sind, das außer uns bestünde, sondern vielmehr Produkte des schöpferischen Denkens, d. h. daß es Übereinstimmung zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen unseres Geistes gibt, daß die Wirklichkeit, die wir erkennen, unsere Wirklichkeit ist, daß jedes „Außen“ ein „Innen“ in sich schließt. Der Kantische Relativismus, weit entfernt mit dem Protagorischen oder fiktionalistischen Subjektivismus und Skeptizismus identisch zu sein, schließt vielmehr den Gedanken der Solidarität in sich, so daß wir durch die Erkenntnis mit der objektiven, d. h. noumenalen Wirklichkeit der Erscheinungen gleichsam durch Transparenz in Berührung kommen.

Der erste große Vermittler zwischen Kant und der Gegenwart ist Charles Renouvier, dessen Neokritizismus ohne Kant kaum denkbar ist. Gewiß ist Renouvier bestrebt, über Kant hinauszugehen. Namentlich wirft er Kant vor, nicht gesehen zu haben, daß die Kategorie der Relation den Schlüssel aller anderen bilde und daß daher seine Klassifikation künstlich und willkürlich sei. Aber in der Hauptsache, d. h. insofern Renouvier den Kategorien eine zentrale Bedeutung für das Zustandekommen der Erkenntnis zuschreibt, ist er Kantisch inspiriert. Mit Kant betrachtet Renouvier die Kategorien als die ersten und unreduzierbaren Gesetze der Erkenntnis, als die Grundverhältnisse, die deren Form bestimmen und deren Bewegung regeln. Er bezeichnet seinen Neokritizismus als Personalismus. Er meint damit, daß jede Erkenntnis ein Bewußtseinsvorgang (*fait de conscience*) ist, der ein Subjekt, nämlich das Bewußtsein selbst, und ein vorgestelltes Objekt voraussetzt. Sicher unter dem überwiegenden Einfluß Kants betrachtet Renouvier die Urtatsache des Bewußtseins als das Primäre und wahrhaft Schöpferische. Jedenfalls bedeutet Renouviers Kategorienlehre eine entschiedene Ablehnung der Schrankenlosigkeit des empiristischen Positivismus. Renouvier weist nach, daß die exakte Wissenschaft beschränkt ist, daß ihr Gesamtgegenstand unter allen Kategorien determiniert, aber in bezug auf uns indeterminiert ist, kurz, daß wir auf jenen völligen Besitz der Vorgänge und der partiellen Gesetze verzichten müssen, die

sich aus der Determiniertheit der Welt oder der Weltordnung ergeben würden, und daß alle Wissenschaften auf angenommenen Vorgängen und Beziehungen, auf nicht weiter diskutierbaren Voraussetzungen beruhen.

In höherem Grade als Renouvier ist A.-A. Cournot ein Wegbereiter der „Critique de la Science“. Gewiß ist auch er nicht unmittelbar von Kant ausgegangen. Auch er ist stark vom Comteschen Positivismus beeinflusst worden und möchte über Kant hinausgehen. Während er z. B. in seinem „Essai sur les Fondements de nos connaissances“ (1851) Kants Ansicht über die Antinomien ohne Vorbehalt annimmt, neigt er im „Traité de l'Enchânement des Idées fondamentales“ (1861) zum Glauben an die Lehre der Endlichkeit der Welt. Trotzdem begrüßt er in Kant „den Philosophen, der am tiefsten die Frage nach der Legitimität unserer Urteile begründet hat,“ und mit dem eine neue Epoche beginnt. Cournot sieht in Kant den strengen Logiker. Dem Beispiele Kants folgend, sucht er in der Beschäftigung mit den positiven Wissenschaften die feste Grundlage seines Philosophierens. Was aber den Kritizismus Cournots sowohl vom Comteschen Positivismus als auch vom Kantianismus unterscheidet, ist, daß bei ihm die Ideen der Wahrscheinlichkeit und des Zufalls eine große Rolle spielen. Gerade dadurch, daß Kant alles gering schätzt, was keine strenge Deduktion zuläßt, und nach einer absoluten Gewißheit sucht, die man erreichen kann, wird er zum vollständigen Skeptizismus verurteilt. Das wirft ihm Cournot vor. Jedenfalls preist er Kant als den Aristoteles seines Vaterlandes, ungefähr so wie Leibniz der Plato war. Er schreibt Kant den unsterblichen Ruhm zu, bei der Analyse des Erkenntnisvorganges mit einer bis dahin unbekannten Strenge den Unterschied zwischen Form und Gehalt, zwischen bloß Zufälligem und allem, was mit der Beschaffenheit des erkennenden Intellekts zusammenhängt, zum Ausdruck gebracht zu haben. Unter dem Einfluß Kants stellt Cournot einen wesentlichen Unterschied her zwischen der Welt des Lebendigen und der anorganischen Welt, zwischen Mechanismus und Organismus, zwischen der leblosen und der lebenden Natur. Die Vorgänge der lebendigen Natur unterscheiden sich wesentlich von den Vorgängen der anorganischen Welt durch die Bande der Solidarität, die alle Lebensfunktionen, alle Teile des Organismus und alle Stadien seiner Entwicklung harmonisch miteinander verknüpfen. Indem sich Cournot auf Kant beruft, meint er: während die Ursache der Existenzweise jedes Teils eines lebenden Körpers in dem Ganzen enthalten ist, trägt sie bei den toten oder leblosen Massen jeder Teil in sich selbst. Ja, Cournot geht weiter und spricht von einem schroffen Gegensatz auch hinsichtlich der Methoden zwischen den Wissenschaften der leblosen Körper und denen der lebendigen Natur. Von einer Kantischen Attitude wird man bei Cournot auch in reli-

giöser Hinsicht sprechen, insofern das religiöse Gefühl nicht so sehr das Produkt bloß theoretischer Argumentation ist, als vielmehr praktischen Bedürfnissen entspricht.

Durch seine beiden Schriften „De la contingence des lois de la nature“ und „De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines“ hat Emile Boutroux den nachhaltigsten Einfluß auf die gesamte „Critique de la Science“-Bewegung ausgeübt. Gewiß weicht Boutroux in wesentlichen Punkten von Kant ab, insofern er die Freiheit als die Wurzel der gesamten Wirklichkeit betrachtet. Aber seine Erkenntnistheorie ist in hohem Grade durch die eingehende Beschäftigung mit Kant befruchtet worden.

So schreibt Boutroux Kant das Verdienst zu, „sowohl auf dem Gebiet des Handelns wie auf dem der Erkenntnis sich auf jenen Standpunkt des zugleich wirklichen und idealen Universalen gestellt zu haben, der der Standpunkt der Vernunft ist. Dadurch hat seine Lehre einen zugleich erhabenen und positiven Charakter empfangen, der weder in den bloßen Verallgemeinerungen der Erfahrung noch in den Träumen der Phantasie getroffen werden kann.“ In der Kantischen Philosophie erblickt Boutroux „eine der bedeutendsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes“. Indem Kant nachgewiesen hat, daß wir imstande sind, jenseits der Erscheinungen die Denkgesetze zu erfassen, ohne die eben den Erscheinungen unmöglich wären, hat er zugleich den Boden für die moderne Kritik der Naturwissenschaften vorbereitet. Andererseits hat Kant dadurch, daß er die Pflicht aus den Schlingen der Erfahrung und des gemeinen Utilitarismus befreit hat, dem modernen Menschen die Möglichkeit gezeigt, sich zu einer echten Moral der Innerlichkeit zu erheben.

Wir wiederholen es: Boutroux geht in seiner Wissenschaftskritik über Kant hinaus, indem er die Freiheit auch auf die Welt der Wahrnehmung ausdehnt. Aber gerade deshalb und insofern er zu beweisen sucht, daß die Naturwissenschaft keineswegs den strengen Dogmatismus und Determinismus in sich schließt, die sich oft auf ihn berufen, kann man bei ihm von einer Weiterführung des Kantischen Kritizismus sprechen.

Von hervorragender Bedeutung für die Bestimmung der Grenzen der exakten Wissenschaft und überhaupt für die Renaissance des erkenntnistheoretischen Idealismus in Frankreich ist der Kampf, den der Mathematiker und Astronom Henri Poincaré gegen den exaktwissenschaftlichen Imperialismus führt. Das gilt sowohl von den Anschauungen Poincarés als auch von dem großen Einfluß, den er ausgeübt hat. Wir finden bei ihm fast sämtliche Bestrebungen der „Critique de la Science“ mehr oder weniger konsequent durchgeführt.

Trotz der Kritik, die Poincaré an Kant übt, steht er unter dem überwiegenden Einfluß des Kantischen Kritizismus. Die beiden Grundthesen, die er hinsichtlich der Mathematik und der Naturwissenschaften durchzuführen versucht — die der schöpferischen Freiheit des Geistes und die des wesentlich konventionellen Charakters dieser Wissenschaften —, sind Kantischen Ursprungs, obgleich Poincaré vor allem durch die nicht-euklidische Geometrie und zum Teil unter dem Einfluß von Boutroux zur philosophischen Betrachtung gekommen ist. Was aber seiner Wissenschaftskritik einen besonderen Wert verleiht, ist, daß er sämtliche Wissenschaften auf einmal berücksichtigt, und daß er die naturwissenschaftliche Begriffsbildung vom Standpunkte der Naturwissenschaft selbst beurteilt.

Der Kantianismus Poincarés kommt vor allem in seinem Kampfe gegen den reinen Empirismus zum Ausdruck. Poincaré betont die Notwendigkeit der Verallgemeinerung und der Hypothese in der Wissenschaft und läßt die Unzulänglichkeit der bloßen Beobachtung und der rohen Erfahrung hervortreten. Es hieße den wahren Charakter der Naturwissenschaft verkennen, wollte man sich mit der nackten Erfahrung begnügen. Durch die bloße Erfahrung wird man unmöglich zur Feststellung der Naturgesetze gelangen. Um aus der Erfahrung das Gesetz abzuleiten, muß man verallgemeinern. Durch die bloße Erfahrung wird man unmöglich zur Feststellung der Naturgesetze gelangen. Die Erfahrung ist nur eine Gelegenheit zur Nachprüfung einer in unserem Geist vorherbestehenden Idee. In bewußtem Gegensatz zu dem berühmten Wort Newtons „Hypothesis non fingo“ behauptet Poincaré: es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, denn der Wert der Wissenschaft und der Wahrheit überhaupt ist von einer Übereinkunft abhängig und bei der Wahl der Hypothesen spielen Zweckmäßigkeitsrück-sichten eine große Rolle. Poincaré denkt dabei vor allem an die Mathematik. Die geometrischen Axiome sind eben Konventionen, unsere Wahl ist dabei geleitet von Erfahrungstatsachen, aber sie ist frei und begrenzt nur durch die Notwendigkeit, jeden Widerspruch zu vermeiden. Der Relativismus Poincarés hat aber nichts zu tun mit dem Skeptizismus und dem Subjektivismus. Wenn Poincaré von Bequemlichkeit und Relativität spricht, so meint er damit, daß weder die Willkür des Individuums noch die bloße Erfahrung, sondern die Tätigkeit des Geistes entscheidend ist. Der Relativismus Poincarés ist eine Beziehung der Solidarität zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. So ist die charakteristische Eigenschaft des Raumes, nämlich die drei Dimensionen, nur eine innere Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes. Wir wählen den bequemsten Raum, die Erfahrung leitet nur unsere Wahl.

Ferner ist der Relativismus Poincarés untrennbar von seinem Idealismus und Pragmatismus. Die Prinzipien sind nämlich nach Poincaré zwar

Konventionen und verborgene Definitionen, aber von experimentellen Gesetzen abgeleitet, und diese Gesetze werden zu Prinzipien erhoben, denen unser Geist einen absoluten Wert zuschreibt. Daher wendet sich Poincaré gegen jene Nominalisten (Poincaré denkt dabei vor allem an Le Roy), die annehmen, daß die Prinzipien die ganze Wissenschaft ausmachen und daß die ganze Wissenschaft konventionell sei. Will man Poincarés Relativismus richtig verstehen, so darf man nicht vergessen, daß der Begriff der Harmonie bei ihm eine zentrale Stellung einnimmt. Wenn er sagt, daß die Wissenschaft ein System von Beziehungen (relations) sei, so darf das nicht in skeptischem Sinne aufgefaßt werden. Vielmehr ist der Begriff der Relativität bei Poincaré gleichbedeutend mit Solidarität. „Die Objektivität soll in den Beziehungen gesucht werden“, will heißen: es wäre vergeblich sie in den voneinander isolierten Dingen zu suchen. Insofern ist Poincaré ein Wegbereiter der Relativitätstheorie Einsteins. Kennzeichnend auch für die kritisch-idealistische Einstellung Poincarés ist seine Auffassung der Astronomie. Indem Kopernikus nachgewiesen hat, daß das, was man für das Stabilste hielt, in Bewegung war, und umgekehrt, daß das, was man für beweglich hielt, unbeweglich war, hat er uns gezeigt, wie betrügerisch das kindische Verfahren ist, das unmittelbar von der bloß-sinnlichen Gegebenheit ausgeht.

Durch die große Bedeutung, die Poincaré der Wahrscheinlichkeit in der Wissenschaft zuschreibt, führt er das Werk Cournots weiter. Er unternimmt eine Klassifizierung der Probleme der Wahrscheinlichkeit nach der mehr oder weniger großen Tiefe unserer Unwissenheit, um die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis hervortreten zu lassen. Ungefähr dasselbe gilt von Poincarés Stellung zum Problem des Zufalls. Er führt einige Beispiele an, die zeigen, daß der Zufall nicht die Folge unserer Unwissenheit ist, sondern etwas Positives, das stets bestehen wird.

Ferner schreibt Poincaré der Intuition und dem Unbewußten eine große Bedeutung beim Erkenntnisprozesse zu. Er behauptet, daß man, um Arithmetik und Geometrie, ja Wissenschaft überhaupt zu treiben, etwas anderes braucht, als bloße Logik, nämlich eine überlogische Evidenz, eine fundamentale Anschauung im Sinne eines Komplements, eines Gegengewichts, eines Gegengifts zur Logik. Um seine Auffassung des Verhältnisses von Logik und Intuition in der Mathematik näher zu kennzeichnen, übt Poincaré Kritik an der Logistik von Couturat, Bertrand Russell, Hilbert und Peano, indem er dabei Kant in Schutz nimmt. Nach Couturat nämlich hat die Logistik dem seit lange schwebenden Streit zwischen Kant und Leibniz ein Ende gemacht. Ihre Vertreter haben gezeigt, daß es kein synthetisches Urteil a priori gebe, daß die Mathematik gänzlich auf die Logik reduzierbar sei und daß die Intuition darin keine Rolle spiele. Poincaré glaubt nicht, sich dieser endgültigen Verurteilung Kants anschließen zu können. Vielmehr meint er

im Gegensatz zu den Vertretern der Logistik, daß man nach der Annahme der Prinzipien der Logik nicht nur nicht alle mathematischen Wahrheiten entdecken, sondern daß man sie nicht einmal beweisen kann, ohne von der Intuition Gebrauch zu machen. Er wirft Conturat vor, der symbolischen Ausdrucksweise Peanos eine übertriebene Rolle zugeschrieben zu haben, obgleich er nicht leugnen kann, daß diese Ausdrucksweise bequem ist. Die unbeweisbaren Prinzipien, die Russell in die Logik einführt, zeugen nach Poincaré von der Unentbehrlichkeit der Intuition: sie sind synthetische Urteile a priori. Die bloße Logistik ist eine Hemmung für den Erfinder. Die Logik bleibt steril, wenn sie nicht durch die Intuition befruchtet wird. Diese Intuition wird uns durch das rekurrente Verfahren gegeben, das man auch mathematische Induktion nennen kann. Es ist der wahre Typus des synthetischen Urteils a priori. Die Erfahrung ist nur eine Gelegenheit zu seinem Gebrauch.

Auch hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses von Moral und Wissenschaft kann man bei Poincaré von einem Einfluß des Kantianismus sprechen. Kants Wort: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, scheint ihm dabei als Leitmotiv gedient zu haben. Die Fundamentalthese Poincarés lautet: „Es kann keine wissenschaftliche Moral geben; aber ebensowenig kann es eine immorale Wissenschaft geben.“ Der scharfsinnigste Dialektiker kann nicht aus der Wissenschaft den Satz ableiten: Tue dies, oder tue dies nicht! d. h. einen Satz, der die Moral bestätigt, oder der ihr widerspricht. Jede dogmatische, jede demonstrative Moral muß scheitern; sie gleicht einer Maschine, in der es keine Triebkraft, sondern Übertragung von Bewegung gäbe. Die moralische Triebkraft kann eben nur ein Gefühl sein. Man kann nicht beweisen, daß man einem Gott gehorchen müsse, selbst wenn man nachwiese, daß er allmächtig sei und daß er uns zermalmen könnte. Wenn wir aber diesen Gott lieben, so ist jeder Beweis überflüssig, der Gehorsam wird uns natürlich erscheinen. Was nun den naturwissenschaftlichen Determinismus anlangt, so läßt er sich gewiß nicht leugnen. Aber auch dieses Merkmal der Wissenschaft kann der Moral nicht schaden. Wenn die Idee der Freiheit eine Kraft ist, wie Fouillée richtig gezeigt hat, so würde diese Kraft kaum geringer werden, wenn es der exakten Wissenschaft zu beweisen gelänge, daß sie auf einer Täuschung beruhe. Diese Täuschung ist zu zähe, um durch einige Räsonnements zerstört zu werden. Der unversöhnlichste Determinist wird noch lange fortfahren, im täglichen Gespräch zu sagen: ich will, ja ich soll, und es mit dem mächtigsten Teil seiner Seele zu denken, eben mit demjenigen, der weder bewußt ist noch räsoniert.

Was der Kritik, die der Physiker Pierre Duhem an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis übt, ein eigentümliches Gepräge verleiht, ist, daß

sie aus dem Geiste des katholischen Glaubens hervorgegangen ist. Aber trotzdem kann Duhems Streben als ein Aspekt der wesentlich unter dem Einfluß des Kantianismus hervorgerufenen „Critique de la Science“-Bewegung betrachtet werden.

Duhem nämlich will einerseits die Grenzen, andererseits die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis hervortreten lassen. Eben- sowenig wie bei Poincaré kann man bei ihm von einem Skeptizismus sprechen. Was ihn treibt, die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu bestimmen, ist vor allem die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der rohempirischen Gegebenheit und von der Notwendigkeit der aktiven Beteiligung des Geistes an der Entstehung der Wissenschaft.

So bekämpft Duhem jene mephistophelische Charakteristik des „gelehrten Mannes“, wonach nur das wahr ist, was man rechnen, was man wägen und was man münzen kann. Die Physik ist nach Duhem keine erklärende Wissenschaft. Fruchtbar ist sie nur dann, wenn sie sich bescheidet, eine vereinfachte und geordnete Betrachtungsweise zu sein, welche die Erfahrungsgesetze nach einer möglichst natürlichen, möglichst vollkommenen Klassifikation zusammenstellt. Die exakte Wissenschaft liefert eben keine absolute Erkenntnis. Der Physiker muß mit Hypothesen arbeiten, und die physikalische Hypothese ist keine unbestreitbare Wahrheit. Das Merkmal einer natürlichen Klassifikation erblickt Duhem vor allem in der Fruchtbarkeit der Theorie, die zur Entdeckung von noch nicht beobachteten experimentellen Gesetzen beiträgt. Insofern kann man auch bei Duhem von einem Pragmatismus sprechen. Das Bleibende und Fruchtbare an den physikalischen Theorien ist das logische Werk, wodurch es ihnen gelungen ist, eine Anzahl von Gesetzen naturgemäß zu klassifizieren, indem sie die letzteren aus einigen Prinzipien ableiteten. Das Sterile und Vergehende an ihnen ist die Arbeit, die nötig war, um diese Prinzipien zu erklären und sie mit Voraussetzungen zu verknüpfen, die sich auf die hinter dem sinnlichen Schein verborgenen Realitäten beziehen.

Duhem setzt der exakten Wissenschaft eine andere Schranke, indem er den theoretischen Vorgang (*fait*) nicht als Abbild des praktischen Vorgangs auffaßt. Er nimmt vielmehr an, daß eine Unendlichkeit verschiedener theoretischer Vorgänge als Übersetzung desselben praktischen Vorgangs betrachtet werden kann. Der theoretische Vorgang ist also ein Werk des Geistes. Die rohe Gegebenheit ist unzulänglich für das Zustandekommen der Erfahrung. Eine physikalische Erfahrung ist die genaue Beobachtung einer Gruppe von Vorgängen, begleitet von der Deutung dieser Vorgänge; diese Deutung setzt an die Stelle der wirklich durch die Beobachtung gesammelten Gegebenheiten abstrakte und symbolische Vorstellungen, die ihnen kraft der vom Beobachter vorausgesetzten Theorien entsprechen.

Ungefähr dasselbe gilt vom physikalischen Gesetz. Auch dieses ist kein sklavisches Abbild des Gegebenen, sondern eine Schöpfung des Geistes, d. h. ein symbolisches Verhältnis, dessen Anwendung auf die Wirklichkeit die Kenntnis und die Annahme einer Gesamtheit von Theorien erfordert. Einem einzigen Tatsachenkomplex kann eine Unendlichkeit verschiedener physikalischer Gesetze entsprechen.

Der unmittelbarste Weiterführer der Wissenschaftskritik Poincarés und Duhems ist der Mathematiker Edouard Le Roy. Auch er geht nicht von Kant aus. Seine Theorie ist wesentlich aus dem Geiste des Bergsonismus und der Philosophie der Kontingenz von Boutroux entstanden. Aber er hat sich auch mit Kant eingehend beschäftigt und der Geist des Kritizismus ist auch bei ihm sichtbar; bezeichnet doch Le Roy selbst sein Unternehmen als eine „neue Kritik“, also als eine Art Fortsetzung der Kantischen Erkenntniskritik.

Was Le Roy von den anderen Vertretern der Wissenschaftskritik unterscheidet, ist, daß er den Konventionalismus und den Instrumentalismus auf sämtliche wissenschaftliche Gesetze und Vorgänge ausdehnt, ins Extrem führt und der exaktwissenschaftlichen Erkenntnis jede Echtheit abspricht. Von der Überzeugung ausgehend, daß der Naturforscher allzuoft vergißt, daß er selber der Schöpfer der Ordnung und des Determinismus ist, die er in den Dingen zu finden glaubt, ist Le Roy bestrebt, die Rolle der freien Tätigkeit des Geistes bei der experimentellen Bestimmung der Wahrheit hervortreten zu lassen, indem er an den naturwissenschaftlichen Vorgängen, Gesetzen und Theorien Kritik übt.

So stellt er fest, daß die Vorgänge (faits) durch den Geist aus dem formlosen Stoff des Gegebenen ausgeschnitten werden, um das Zustandekommen einer strengen Ausdrucksweise zu ermöglichen. Jeder Vorgang ist das Ergebnis der Mitarbeit zwischen der Natur und uns. „Die wissenschaftlichen Vorgänge sind wirklich Vorgänge nur für den Forscher, der sie konstatiert, sie drängen sich ihm keineswegs von draußen auf.“ Ferner ist jedes Naturgesetz nicht ein aus den Dingen gezo- genes Element, sondern es erscheint vielmehr als eine Konstruktion des Geistes, als Symbol und Produkt unseres Vermögens, die Winkel, unter denen wir die Stetigkeit in der Welt betrachten, unendlich abzuwandeln. Sie beziehen sich auf die Bequemlichkeitsbedingungen unseres Denkens, sie bilden eine Grammatik der Sprache. Ungefähr dasselbe gilt mutatis mutandis von den Theorien. Sie entziehen sich vollständig der Erfahrung, sie überflügeln gänzlich den Empirismus und können gar nicht der Kontrolle der Beobachtung unterworfen werden. Das Ziel der experimentellen Wissenschaft ist die fortschreitende Rationalisierung des Wirklichen. „Die Funktion der Wissenschaft ist, die Natur zu organi-

sieren und in ihr durch eine den Anforderungen der Sprache gemäße Zerstückelung (*morcelage*), eine rationale, gänzlich brauchbare Wahrheit zu schaffen, die ihre Ursprungs- und Entstehungsgrenze unvermeidlich der Kontingenz und der Relativität verurteilen.“ Das macht zugleich die Größe und die Grenze der Wissenschaft aus. Sie ist trocken, starr und tot, sie liefert keine tiefe und lebendige Anschauung der konkreten Wirklichkeit.

Das tut erst die Philosophie, die Le Roy als „Geist der Kritik und der Synthese“ definiert. Theorie der Erkenntnis, Theorie des Seienden, Theorie des Handelns: das ist das Programm und das Gebiet der Philosophie. Sie ist ein Werk fortschreitender Befreiung, wodurch jeder Tag der Primat des Geistes in Erkenntnis und Handeln zur Geltung kommt. In diesem Sinne bezeichnet Le Roy seinen Standpunkt als spiritualistischen Positivismus.

Die Kritik, die der Mathematiker und Philosoph Gaston Milhaud an der empiristischen Auffassung der Naturwissenschaft übt, ist teils aus dem Geiste des Kritizismus Kants und Renouviere, teils unter dem Einflusse Boutroux' und Duhems entstanden. Jedenfalls geht Milhaud in wichtigen Punkten über Comte hinaus. In bewußtem Gegensatz zu Bacon und Comte stellt Milhaud fest: unsere Erkenntnis ist wesentlich subjektiv (nicht subjektivistisch). Der Geist erkennt von den Dingen nur die Zustände, die sie in ihm hervorrufen, nur die Empfindungen, die Ideen, die er erlangt, oder die er sich seiner Natur gemäß über die Gegebenheiten des Bewußtseins und der Sinne bilden kann. Der Geist ist dabei mehr oder weniger aktiv beteiligt. Weder die Mathematik noch die Naturwissenschaft können Anspruch auf Strenge machen. Daraus, daß die Naturgesetze uns durch die Beobachtung suggeriert werden, folgt keineswegs, daß diese jene zu beweisen vermag. In den Formeln dieser Gesetze sind Begriffe enthalten, deren konkrete Wirklichkeit sich jeder Beobachtung entzieht. Daher auch die Unhaltbarkeit des Determinismus. Es gibt kein notwendiges Band zwischen den Vorgängen und unseren Fiktionen; die letzteren bilden eine Sprache von einer unbestreitbaren Vollkommenheit, aber diese Sprache hört deshalb nicht auf, dem Gebiet des Begreifbaren anzugehören und mit der Erfahrung der Vorgänge parallel gebildet zu werden, ohne daß wir auch nur ein einziges der sie bildenden Elemente unter dem Vorwande der Verifizierung für objektiv halten könnten.

Dieser Fiktionalismus Milhauds darf nicht im Sinne der Philosophie des Als-Ob Vaihingers aufgefaßt werden; denn worauf es für Milhaud ankommt, ist zu zeigen, daß die „Naturgesetze“ keine Ketten sind, sondern Schöpfungen unseres Geistes, m. a. W. daß es eine logische Gewißheit, d. h. absolute Notwendigkeit nur im Hinblick auf die Begriffe und

die Konstruktionen des Geistes gibt, und daß es daher ungereimt wäre, derartiges hinsichtlich der Erfahrung und der Vorgänge zu behaupten. Jede wissenschaftliche Wahrheit, die uns durch die Erfahrung suggeriert wird, wird zunächst ohne Beweis, gleichsam wie ein synthetisches Urteil a priori im Sinne Kants behauptet, aber später macht man daraus eine Definition, um die Schlußfolgerungen, die sich daraus ergeben, zu sichern. So daß es im Grunde nur moralische Gewißheiten, d. h. mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeiten, mehr oder weniger feste, allgemeine und rationale Annahmen gibt.

Milhaud verlangt mit Kant, beim Suchen nach einer rationalen Erkenntnistheorie mehr Rücksicht auf die Selbsttätigkeit des Geistes zu nehmen, als es gewöhnlich geschieht. Aber im Unterschiede von Kant und unter dem Einfluß von Boutroux schreibt er dieser schöpferischen Tätigkeit einen Grad von Kontingenz und Indeterminiertheit zu. Insofern führt Milhaud die rein logische und kritische Seite der Boutroux'schen Philosophie weiter, indem er einerseits an Hegels Rationalismus Kritik übt, andererseits den Empirismus Bacons und den Positivismus Comtes bekämpft. Die „Idole“ und die „Chimären“, die Bacon und Comte verbannen wollten, bilden einen integrierenden Bestandteil der heutigen Naturwissenschaft. Je vollkommener eine Naturwissenschaft ist, desto größer die Anhäufung von Definitionen und Begriffen, desto deutlicher daher auch die schöpferische Mitarbeit des Geistes. Gewiß läßt sich der Geist durch das Gegebene leiten, aber seine Konstruktionen, mögen sie auch noch so natürlich erscheinen, zeigen die Eigentümlichkeit, daß sie ihm nicht von außen aufgezwungen werden, da er das deutliche Gefühl hat, eine gewisse Freiheit der Auffassung mitzubringen.

Milhaud zieht gleichsam das Fazit der ganzen „Critique de la Science“, indem er zeigt, daß diese Bewegung eine neue Etappe ist, die man zu den drei Stadien Comtes hinzufügen und die man als das Stadium der Innerlichkeit bezeichnen könnte, dessen charakteristisches Merkmal die freie Spontaneität des inneren Lebens der Seele ist. Auch insofern wird man bei Milhaud von einer Weiterführung des Kantianismus sprechen dürfen.

Im Vergleich zu den meisten französischen Kritizisten ist Arthur Hannequin durch und durch spiritualistischer Metaphysiker. Nicht nur weicht er von den positiven Behauptungen Renouviere ab, sondern er geht entschieden über Kant hinaus und nähert sich bewußt dem Leibnizianismus. Aber der Grundcharakter seines Schaffens ist doch kritizistisch: sein Hauptverdienst bleibt die Kritik, die er an dem wissenschaftlich-empiristischen Positivismus der exaktwissenschaftlichen Erkenntnis übt. Seine philosophische Entwicklung ist in hohem Grade durch Aristoteles, Descartes, Leibniz und Spinoza gefördert worden. Aber sein

Liebblingsmeister ist Kant, den er oft gegen Renouviers angebliche Weiterführung des Kritizismus verteidigt. Im übrigen steht auch der Kritizismus Hannequins unter dem Einfluß von Boutroux.

Wie die anderen Vertreter der Kritik der Naturwissenschaften ist Hannequin bestrebt, den überempirischen Charakter unserer Erkenntnis der Natur und dadurch zugleich die schöpferische Tätigkeit des Geistes bei der Entstehung der Wissenschaft hervortreten zu lassen. Nur geht er in dieser Hinsicht kühner vor. Er bezeichnet die atomistische Hypothese als die Seele unserer Naturwissenschaft. Nun setzt diese atomistische Hypothese alles das voraus, was erklärt werden soll. Ein Atom Wasserstoff ist der Wasserstoff selbst in verkleinertem Maßstab neben allen seinen Eigenschaften. Das Atom vereinigt in sich die Probleme, aber es löst sie nicht. Und doch ist diese Hypothese eine notwendige, die aus der Beschaffenheit unserer Erkenntnis herrührt. Unser Geist erfaßt in den Dingen, was von ihm selbst herkommt: Ausdehnung und Quantität, richtiger die Zahl. Der Zweck, die Daseinsberechtigung aller Naturwissenschaft und infolgedessen der Physik ist, sogar das Unreduzierbare zu reduzieren, die Synthesen der Wirklichkeit zu analysieren, die Konstruktionen der Natur zu zerstören und an ihre Stelle die Konstruktionen des Geistes zu setzen. So setzen die Arten und die Gattungen in ihrer wissenschaftlichen Abstufung an die Stelle der unbestimmten Natur des Phänomens und des Individuums die bestimmten Beziehungen der Begriffe, und so findet sich unser Geist in der Mitte von unbeweglichen und klaren Begriffen, die sein eigenes Werk sind. Wenn man beachtet, daß das Atom die Synthese der Zahl und der Bewegung ist, so wird man sagen können, daß es in allen Momenten der Naturwissenschaft der Träger von Begriffen ist, die unsere Wissenschaft ins Herz der Wirklichkeit hineinprojiziert, um eine Erklärung davon zu geben. Unser Geist vereinigt in dem Atom zuerst Ausdehnung und Einheit, also Widerspruch des teilbaren Unteilbaren, dann die Einheit und die Beweglichkeit, also wieder ein Widerspruch, der darin liegt, daß ein Element zugleich hart und elastisch ist.

Aber das Atom wäre nur dann ein Widerspruch, wenn der Atomismus mehr als eine Hypothese sein und das Wirkliche selbst erreichen wollte, wenn er, die Grenzen der Naturwissenschaft verlassend, eine Metaphysik zu werden sich anmaßte. Aber das Atom ist eben ein Begriff, es ist genau so wie die Gerade, die Parallele, das Unendliche der Mathematiker Gegenstand einer Definition. Will man die Widersprüche überwinden, die das Atom in sich schließt, so muß man sich zur Metaphysik wenden. Ihr liegt es ob, zu untersuchen, weshalb die Naturwissenschaft nicht die Wirklichkeit zu erfassen vermag, warum die Quantität nur teilweise auf das Kontinuum angewendet werden kann, und inwiefern das Werk der Quantität durch die Kausalität ergänzt werden soll. Das Kontinuum

und damit zugleich das Atom verschwinden also in dem Maße, als man sich zu den wirklichen Aktivitäten und Einheiten, von denen sie ein Reflex sind — zu den Monaden und den Geistern erhebt.

Diese Auffassung des Atomismus ist typisch für die ganze Einstellung Hannequins: trotz seines Kantianismus geht er über Kant hinaus, indem er sich Leibniz nähert. Mit dem Kantianismus teilt er die aprioristische Auffassung der Wissenschaft. Wenn es einen Punkt gibt, den die Kritik Kants als unangreifbar feststellte, so ist es der, daß das Merkmal der absoluten Gewißheit, die den Sätzen der Geometrie eigentümlich ist, davon herrührt, daß sie alle ohne Ausnahme der Konstruktion unserer eigenen Begriffe zu verdanken sind. Aber als Metaphysiker glaubt Hannequin über den Agnostizismus Kants hinauszugehen. Er schreibt: „Was man jedenfalls nicht länger in Abrede stellen kann, wenn man nur mit Kant die Forderung des Dinges an sich als den Ursprung jeder Erfahrung betrachtet, ist die Notwendigkeit, einen Schritt weiter zu tun und Beziehungen, die nur in einem sinnlichen Bewußtsein entstehen können, wenn nicht dem Wirklichen selbst zuzuschreiben, so doch diese Beziehungen auf Verhältnisse der Dinge als auf ihre Grundlage zu beziehen, die für uns darin geäußert werden, so daß wir aus diesem Grunde, und zwar nur aus diesem, das Recht haben, an ihre Stelle zu setzen.“ Mit anderen Worten, es gibt nach Hannequin zwischen den Formen der Vorstellung, die von uns herkommen, und der gegebenen Wirklichkeit gleichsam eine prästabilisierte Harmonie im Leibnizschen Sinne. Das Kausalgesetz ist wie Raum und Zeit nicht ohne Verwandtschaft mit den dunklen Gesetzen der Wirklichkeit. Aber im Unterschiede von Leibniz erblickt Hannequin in der Weltharmonie, richtiger in der Weltsinfonie ein Werk nicht der Notwendigkeit, sondern der Freiheit, zum mindesten der Kontingenz.

Endlich glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir in der vernichtenden Kritik, die der Chemiker Emile Meyerson am wissenschaftlich-empiristischen Positivismus übt, bis zu einem gewissen Grade eine Weiterführung der wesentlich von Kant ausgehenden, durch Renouvier, Boutroux und die bisher behandelten Denker vertretenen erkenntniskritischen Strömung erblicken. Nicht nur hat er sich gründlich mit Kant beschäftigt, sondern er schreibt ihm das große Verdienst zu, seiner eigenen Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit die Bahn gebrochen zu haben.

Wenn nämlich, so etwa argumentiert Meyerson, auf der einen Seite Männer wie Descartes und Spinoza an die allgemeine Begreifbarkeit geglaubt haben, auf der anderen Seite Männer wie Berkeley und Comte die Wissenschaft auf das Gesetz beschränkten und dadurch behaupteten, daß die Begreifbarkeit in der Wissenschaft keine Rolle spiele, mit an-

deren Worten, daß nichts begreifbar sei, „hat Kant den wahren Weg gezeigt: es gibt Übereinstimmung zwischen unserm Verstand und der Wirklichkeit, aber diese Übereinstimmung ist partiell, denn letztinstanzlich geraten wir auf die Widersprüche, die man Antinomien nennt. Die Wirklichkeit ist partiell begreifbar, und unser naturwissenschaftliches Wissen ist mit apriorischen Elementen durchtränkt, sowie mit anderen, die a posteriori sind.“ Allerdings kann Meyerson in bezug auf die Trennung dieser Elemente Kant nicht überall folgen. Kant glaubt, daß die Naturwissenschaft einen reinen, d. h. rein rationalen Teil zuläßt, und der infolgedessen gänzlich a priori ist. Das stimmt aber nicht. Denn es gibt weder eine reine Mechanik noch eine reine Kinematik. Unsere heutige Mechanik setzt das Trägheitsprinzip voraus. Aber trotzdem schreibt Meyerson: „Kants Verdienst ist und bleibt auf diesem Gebiet sehr groß. Indem Whewell dem von ihm gezeigten Weg folgte, ist es ihm gelungen, genau die Art anzugeben, nach der wir uns die Rolle der Deduktion und des Empirismus bei bestimmten Aussagen der Wissenschaft vorstellen sollen.“

Wie dem nun auch sein mag: wichtig ist für uns, daß Meyerson selbst, trotz mancher Einschränkung, den Spuren Kants folgt. Er bemerkt ausdrücklich, daß er gleichsam die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ geben möchte.

So weist er mit besonderer Rücksicht auf die Chemie nach, daß der empiristische Dogmatismus kein haltbarer wissenschaftlicher Standpunkt ist, da die sogenannte empirische Gesetzeswissenschaft von apriorischen Elementen durchtränkt ist, und daß die ganze wissenschaftliche Arbeit bewußt oder unbewußt unter dem Einfluß von Hypothesen steht. Aber das ist nur der eine Aspekt des Meyersonschen Kritizismus. Wie Kant nimmt er eine Mittelstellung ein zwischen Dogmatismus und Skeptizismus. Er bekämpft den skeptischen Phänomenalismus, den scientifisch agnostischen Relativismus und den Pragmatismus. Indem er sich auf Chemiker wie Berthollet, Davy und Liebig stützt, zeigt er, daß die naturwissenschaftlichen Theorien und Naturgesetze keine Abbilder der rohempirischen Gegebenheit, sondern vielmehr Schöpfungen des Geistes sind. Die empirisch-positive Gesetzeswissenschaft macht auf jeden Schritt Gebrauch von den Begriffen der Identität oder der Erhaltung usw. Bewußt oder unbewußt unterwirft sich der Naturforscher zwei apriorischen Prinzipien: dem der Gesetzlichkeit (*légalité*) und dem der Kausalität. Diese Prinzipien sind kein Produkt der Erfahrung, sondern sie gehören zu unserm Wesen. Im Sinne Duhems und der anderen Vertreter der Kritik der Wissenschaft sagt Meyerson: „Das Gesetz, so wie es die Wissenschaft wirklich versteht, ist eine ideale Konstruktion und ein verstandesmäßig verwandeltes Bild der Naturordnung, es kann also unmöglich die Wirklichkeit ausdrücken, ihr adäquat sein. Es be-

stand nicht, ehe wir es formuliert hatten, und es wird nicht bestehen, nachdem wir es in ein weiteres Gesetz umgeschmolzen haben werden.“ Die scientifisch-positivistische Auffassung der Erkenntnis läßt die Tatsache außer acht, daß die Naturwissenschaft wesentlich ontologisch ist, und daß sie die Forschung nach dem Gesetz durch die nach der Erklärung zu überwinden sucht. So daß die Rationalität der Natur nur durch die Anwendung des Identifizierungsschemas auf die wissenschaftliche Deduktion verwirklicht werden kann.

Den Hegelianismus läßt Meyerson gleichsam nur mit einer Kantischen Einschränkung gelten. In bewußter Anknüpfung an Hegel nämlich meint er: das Wirken der Natur entspricht den Wegen, die unsere Vernunft einschlägt. Er spricht von einer „Rationalité du réel“. Jede naturwissenschaftliche Erklärung erstrebt die Identität zwischen Ursache und Wirkung. Aber diese ist nicht vollkommen erreichbar. Die Wissenschaft ist nicht imstande, alles auf das Rationale zurückzuführen. Es besteht keine absolute Übereinstimmung zwischen unserer Vernunft und der Wirklichkeit. Es gibt ein Irrationales, und wir werden niemals wissen, ob nicht neue Irrationale zu den alten hinzukommen werden. Während aber Hegel innerhalb seiner „Wissenschaft“ nur ein Irrationales — das Anderssein — zuließ, indem er es übrigens als vernünftig erklärte, nimmt die heutige Naturwissenschaft mehrere irrationale Elemente an, sie verleiht dem Irrationalen verschiedene Aspekte. Man denke z. B. an die Energiequanten Plancks oder an das Prinzip Carnots der Nichtumkehrbarkeit der Veränderungen.

Jedenfalls inspiriert sich Meyerson in seinem Kampfe sowohl gegen Hegel wie gegen Comte mehr oder weniger bewußt an Kant. Er findet, daß Hegel und Comte, obgleich von verschiedenen Voraussetzungen aus, die Naturwissenschaft verstümmeln, indem sie die letztere in das Gebiet streng experimenteller Regeln zu verweisen glauben. Beide verkennen vollständig das Streben der Naturwissenschaft nach Rationalität. Namentlich behauptet Meyerson im Gegensatz zu Comte, daß das letzte Ziel der Naturwissenschaft nicht das Handeln, sondern das Begreifen ist. Und begreifen können wir nur durch den Vernunftschluß. Gewiß haben wir Erfahrungen nötig, aber nur als Mittel zum Vernunftschluß, zur Deduktion. Demnach bildet die Deduktion das wahre Ziel der Wissenschaft. Und wir verstehen von hier aus, weshalb Meyerson in seinem Werke „La déduction relativiste“ zu zeigen bestrebt ist, inwiefern die relativistischen Deduktionen seine Auffassung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bestätigen.

Begnügen wir uns mit diesen Andeutungen,¹ um festzustellen, daß

¹ Eine ausführliche Darstellung der hier skizzierten erkenntniskritischen Strömung haben wir in unserem Werke „Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich“ (Felix Meiner, Leipzig 1928) gegeben.

die gegenwärtige Kritik der Naturwissenschaften in Frankreich in hohem Grade durch den Kantianismus befruchtet wurde, ja daß sie ohne Kant undenkbar ist. Wenn nun dem so ist, so wird man unmöglich denjenigen recht geben können, die von einem national-autonomen Entwicklungsgang der Philosophie sprechen, und die namentlich zwischen Frankreich und Deutschland gleichsam eine chinesische Mauer in philosophischer, ja in geistig-kultureller Hinsicht überhaupt aufrichten möchten. Nicht nur hieße das die Wirklichkeit verstümmeln, sondern das würde verhängnisvoll zur geistigen Verarmung des Menschheitslebens führen.

ARTHUR WARDA †

von Paul Menzer

Am 25. Oktober 1929 starb unerwartet in seiner Vaterstadt Königsberg Arthur Warda. 1871 geboren, hat er dort und in Halle die Rechte studiert, wurde 1900 Amtsrichter in Schippenbeil und kehrte 1907 nach Königsberg zurück, wo er bis zu seinem Tode als Amtsgerichtsrat tätig war.

Wie manch anderer Jurist, so hat auch Warda neben seiner amtlichen Tätigkeit sein Interesse Studien zugewandt, die außerhalb seines eigentlichen Faches lagen. Entscheidend war wohl in dieser Hinsicht seine Bekanntschaft mit Rudolf Reicke, dem treuen Erhalter lebendiger Erinnerung an Immanuel Kant. Ein solches Treuverhältnis, wie es der Kreis um Reicke und auch der um Emil Arnoldt zu dem größten Königsberger bewahrten, ist wohl außerhalb Ostpreußens kaum möglich. Noch erinnere ich mich in aller Lebendigkeit dieses Eindrucks im Hause Reickes, zu dem am Geburtstag Kants regelmäßig die Freunde kamen, um gemeinsam eine Erinnerungsstunde zu verleben. Zu diesem Kreis gehörte auch Arthur Warda, ein echter Ostpreuße, zurückhaltend aber doch warmherzig und begeisterungsfähig, zuverlässig und stets hilfsbereit. Aus der gemeinsamen Arbeit mit Reicke sind nun eine große Anzahl von Aufsätzen entstanden, die der Aufhellung des Lebens Kants dienen. Sie sind fast alle in der Altpreußischen Monatschrift erschienen und würden gesammelt einen stattlichen Band füllen. Ich nenne die wichtigsten von ihnen: „Kants Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, Ergänzungen zu E. Fromms 2. und 3. Beiträge zur Lebensgeschichte Kants, Kants Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft, Eine lateinische Rede I. Kants, Der Streit um den „Streit der Fakultäten“ (Kantstudien Bd. 23). Dazu kamen dann zahlreiche Veröffentlichungen Kantischer Manuskripte und Briefe, die Wardas Spürsinn entdeckte. Hier sei nur an den Briefentwurf Kants für Fräulein Maria von Herbert erinnert, der wie kaum ein anderes Dokument Kants Persönlichkeit uns lebendig macht. Auf Grund umfangreicher Archivarbeit stellte dann Warda auch Kants amtlichen Schriftverkehr zusammen, von dem die wichtigsten Stücke im 12. Bande der Akademieausgabe veröffentlicht wurden. Überhaupt waren die Herausgeber des Kantischen Briefwechsels Warda mannigfaltig verpflichtet. Alle Anfragen wurden von ihm aufs sorgfältigste bearbeitet und meist beantwortet, auch Adickes erfuhr von ihm wertvolle Unterstützung bei der Herausgabe des handschriftlichen Nachlasses. So wurde Warda wie vor ihm Reicke die unbestrittene Autorität in

Fragen der Kantischen Handschriften. Selbständig als Bücher ließ er erscheinen: Die Druckschriften Immanuel Kants (1919) und Immanuel Kants Bücher (1922). Die zuerst genannte Schrift gibt die erste erschöpfende Bibliographie der Kantischen Schriften. 1926 veröffentlichte er auch den Briefwechsel zwischen Rosenkranz und Varnhagen von Ense.

Wardas Interesse erstreckte sich aber noch weiter auf Kants Zeitgenossen. So hat er, durch die Zeitereignisse leider vielfach behindert, seit 1913 den Briefwechsel Johann George Scheffners herausgegeben. Wie diese Publikation nicht ganz von ihm vollendet worden ist, so vor allem auch nicht die Ausgabe der Briefe Hamanns, die er in unermüdlicher Arbeit für die geplante Gesamtausgabe der Werke Hamanns gesammelt hat. Hoffentlich gelingt es, sein Werk zu vollenden.

Überblickt man Wardas Arbeiten, so empfindet man lebhaft ein Gefühl des Dankes für sein stilles, entsagungsvolles Mühen. Und dieser Dank wird sich immer wieder erneuen, wenn man auf dem von ihm gesicherten Boden weiter arbeitet. Er war ein Muster von Zuverlässigkeit und Vorsicht im Urteil. Wohl selten sind Ehrungen als so gerecht und verdient empfunden worden als die, welche Warda im Jubiläumsjahr 1924 erhielt. Die philosophische Fakultät seiner Heimatsuniversität zeichnete ihn durch den Ehrendoktor aus und die Kant-Gesellschaft ernannte ihn zu ihrem Ehrenmitglied. Wir wollen dem treuen Manne ein treues Gedächtnis bewahren.

FRANZ ERHARDT †

Prof. Dr. Wilhelm Burkamp-Rostock

Am 6. April d. J. ist Geheimrat Franz Erhardt, seit 1898 Ordinarius der Philosophie in Rostock, einem Leiden erlegen, gegen das er in unermüdlicher Arbeit ankämpfte. Auch nachdem er im Sommer 1929 mit seiner Lehrtätigkeit innehalten mußte, dachte er unentwegt an sein großes System der Philosophie.

Einen großen Teil seiner Energie hat er kritischen Untersuchungen klassischer Systeme neuzeitlicher Philosophie zugewandt. Seine erste Arbeit war eine Kritik der Kantschen Antinomienlehre. Mit dem Kantschen System rang er immer wieder von neuem. Noch im Jahre 1926 suchte er „Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants“ zu sondern. Sein metaphysisch-kritisches Hauptwerk wurde aber „die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik“ des Jahres 1908. Trat er hier als Systematiker und Metaphysiker dem großen Systematiker und Metaphysiker der Vergangenheit mit sachlich-kritischer Schärfe gegenüber, so war ein kleineres, für weitere Kreise berechnetes Werk von 1928 „die Weltanschauung Spinozas“ auf den Ton pietätvoller Ehrfurcht gestimmt.

Alle Kritik aber war nur gewissenhafte Vorarbeit für sein großes System. Sein Kritizismus bewegte sich nicht in den Bahnen der Schulen, die man als neokritizistische im engeren Sinne zu bezeichnen pflegt, etwa der Marburger oder der südwestdeutschen Richtung. Ihm lag die wichtigste Bedeutung Kants nicht in der für die Methodologie der Wissenschaft. Erhardt war Metaphysiker in einem Sinne, der sich von Schopenhauer über Eduard v. Hartmann bis zu ihm und Drews fortgepflanzt hat. In Kants genialem System war ihm die transzendente Ästhetik, die Fundierung der Raumlehre und der Erscheinungswelt auf die bloß subjektive „reine Anschauung“ das wertvollste und unvergängliche Stück. Gerade in letzter Zeit trat er mit besonderer Energie den Strömungen in der Philosophie und dem Entwicklungsgang der Physik entgegen, die diese Lehre Kants aus dem lebendigen Kritizismus und aus der Fundierung der Wissenschaft hinauswarfen. In der Lehre gedanklicher Kategorien trat er aber in bewußten Widerspruch zu Kant und in engere Fühlung zu Schopenhauers Denkweise. Die Willensmetaphysik Schopenhauers war ihm zwar unzureichend begründet; aber ihm war auch die Kausalität die fruchtbare Kategorie neben den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Durch Kausalität muß sich vor allem eine Welt der Dinge an sich, eine metaphysisch reale Welt aus der Erscheinungswelt in Raum und Zeit, aus der subjektiven Welt erschlie-

Ben lassen. Die metaphysische Welt ist also nicht unerkennbar. Als die Erscheinungswelt kausal bedingendes System kann die metaphysische Welt nur dynamischen Charakters sein. Sie ist ein System von Kräften. Die Naturkräfte sind das Wesen dessen, was man im vorkantischen Rationalismus als Substanz zu bestimmen suchte. Das System der Kräfte geht von den einfachsten physikalischen bis zu den unbewußt planvoll arbeitenden organischen Kräften, die der Teleologie des Organischen zugrunde liegen müssen. Auch die Seele ist ein Glied des Systems dieser Kräfte.

Erhardts System sollte ein Werk größten Stils werden, wie etwa die großen Denker des 17. Jahrhunderts den ganzen globus intellectualis unter einen metaphysischen Überbau zwingen wollten. Der erste Band der Metaphysik Erhardts, die Erkenntnistheorie, ist schon 1894 erschienen. Der zweite Band, die Naturphilosophie, liegt druckfertig vor und wird voraussichtlich bald veröffentlicht. Der dritte Band, die Psychologie, ist nicht zu geordneter schriftlicher Fixierung gelangt. Diese Schriften metaphysischen Charakters sollten den ersten Teil eines Systems der Philosophie bilden.

Die Zeit war seinen Gedanken wenig günstig. Jahrzehntelange metaphysikfeindliche, teils empiristische, teils methodologische Strömungen hemmten ihre Wirkung. Auch die metaphysischen Strömungen der neuesten Zeit sind weit von dem metaphysischen Realismus entfernt, an dem Erhardt unentwegt festhielt. Seine akademische Lehrtätigkeit war von außerordentlich reicher Wirkung. Aber auf seine Lebensarbeit fällt die Tragik, daß kein Schüler an akademischer Lehrstätte oder in resonanzreicher schriftstellerischer Tätigkeit sein Werk vollendet oder auch nur treu in seinem Geiste weiter arbeitet.

Sein hervorstechendster Charakterzug war, daß er sich niemals herbeiließ, Modeströmungen, zeitweilig herrschenden und stoßkräftigen Tendenzen Konzessionen zu machen. Auch seinem Lehrer Eucken gegenüber blieb er von vornherein unabhängig.

BESPRECHUNGEN

I. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND DES GEISTESLEBENS

a) Allgemeines

Abhandlungen der Fries'schen Schule, neue Folge, Bd. V, Heft 1. Göttingen, Verlag „Öffentliches Leben“, 1929. XXVII u. 94 S.

Das Heft enthält, neben einem noch von Nelson verfaßten Vorwort und seinem Bildnis, eine methodologische Abhandlung Nelsons, ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften (S. 81—94), eine Lebensdarstellung zum Gedächtnis aus der Feder des Psychologen Kronfeld (S. XIX—XXVII) und endlich eine erstmals publizierte methodologische Abhandlung von J. F. Fries. Die jetzigen Herausgeber O. Meyerhof, F. Oppenheimer und M. Specht lassen dem ersten Vorwort ein kürzeres zweites Vorwort (S. XIII—XVII) folgen. Die Rezension dieses philosophischen Heftes rechtfertigt sich an dieser Stelle nicht nur als Erinnerung an Nelson, sondern ebensosehr auch mit Rücksicht auf die allgemein-methodische Bedeutung der Aufsätze.

Im ersten Vorwort (S. III—XII) wird ein kurzer Rückblick auf die ältere und neuere Entwicklung der Fries'schen Schule geboten. Ihre von Apelt, Schleiden u. a. gegründeten Abhandlungen gingen schon im Anfang wieder ein infolge der auf die Herausgeber zurückwirkenden Gegensätze der Revolution 1848, und die Abhandlungen wurden dann, nach der Neugründung durch Nelson im Jahre 1904, abermals unterbrochen durch Weltkrieg und Inflation. Auch die vom Tod gerissenen Lücken der Schule — ich erwähne die Mathematiker M. Kowalewski (S. V f.) und G. Hessenberg (S. XV) — werden ins Bewußtsein zurückgerufen.

Die Abhandlung Nelsons über „die sokratische Methode“ (S. 21—78, auch als Sonderdruck erschienen) hat ihre ursprüngliche Vortragsform beibehalten. Sie ist vielleicht die vollkommenste philosophische Leistung Nelsons. Schon ihre äußere Form nähert sich einer seltenen Vollendung. Und man darf sagen, daß der innerliche Anschluß an das Wesen und Denken von Sokrates und Platon, die freie Weiterführung dieses Denkens, wodurch sich diese Untersuchung auszeichnet, etwas in seiner Art Unerreichtes ist, gleichsam ein anschaulicher, lebendiger Beleg dafür, wie Schulbindung und Freiheit des Selbstdenkens in einer Philosophenpersönlichkeit vereinigt werden können. Gerade auf dieses sachliche Problem, das für die Entwicklung der Philosophie grundlegend ist, bezieht sich nun auch der Inhalt der Untersuchung. Sie handelt von der Frage, wie es überhaupt möglich sei, Philosophie zu lehren oder, genauer, wie durch Einwirkung des fremden Denkens des Lehrers das eigene Selbstdenken des Schülers erzeugt werden könne (S. 48). Dieses paradoxe Problem kann nur auf der Grundlage der sokratischen Methode vernünftig gestellt und wirklich gelöst werden. Denn diese von Sokrates entdeckte Kunst will ja den Schüler durch Fragen zum Eingeständnis seiner Unwissenheit bringen (S. 43); nicht damit er bei der Skepsis stehen bleibe, sondern weil er erst jetzt, wie Sokrates sagt, „mit Freuden als ein Nicht-Wissender im Forschen fortfahren“ kann (S. 56). Auch für den hier beginnenden positiven und wichtigsten Teil des philosophischen Unterrichts zeigt die sokratische Methode den Weg. Sie zeigt ihn „durch die Aufforderung, sich . . . über das Treiben der Weber, der Hufschmiede, der Wagenführer zu verständigen“ (S. 44). Der Zweck dieser Aufforderung liegt aber nicht etwa darin, einfach das Interesse für praktische Aufgaben zu erwecken, oder gar, wie Aristoteles meinte, induktive Rückschlüsse aus vergleichenden empirischen Beobachtungen zu ziehen. Das alles wäre keine Schulung im Philosophieren. Daher kommt denn auch in der sokratischen Vorliebe für die praktische Erfahrung nichts anderes zum Vorschein als die Mäeutik, die sokratische Hebammenkunst, deren Sinn eigentlich erst wieder von Fries tiefer verstanden und „... von der Umschlingung durch die

platonische Mystik befreit . . .“ worden ist. Der sokratische Rekurs auf die Erfahrung geht hierbei aus vom Vertrauen (S. 46) in die verborgene Immanenz der philosophischen Wahrheiten im menschlichen Geiste. Sokrates will bei der Entdeckung dieser Wahrheiten ein möglichst ungekünsteltes Verfahren beobachten, indem es den Schüler anleitet, sich gleichsam bei der unbefangenen, konkreten Anwendung der in ihm schlummernden Erkenntnis zu ertappen, und „den Beobachtungen des täglichen Lebens ihre allgemeinen Voraussetzungen abzufragen“ (S. 44). Damit zwingt die sokratische Methode den Schüler eigentlich zur Einsicht, „das wirklich zu wissen, wovon er nicht wußte, daß er es weiß“ (S. 47). Und so sichert sie zugleich den schwierigen „Rückgang zu den Prinzipien . . .“, der ohne ihren Leitfaden nur ein Sprung ins Dunkle wäre“ (S. 34). Vom Lehrer verlangt diese Methode, wenn sie wirklich einen selbsttätigen und in die eigenen Geistestiefen zurückgreifenden Prozeß beim Schüler auslösen soll, allerdings einen radikalen „Verzicht auf jedes belehrende Urteil“, eine vollkommene „Ausschaltung des Dogmatismus im Unterricht“ (S. 48). Und Nelson schildert nun, gestützt auf seine langjährigen sokratischen Versuche, in höchst belebter Darstellung die Wege, die zur Lösung der überaus heiklen Aufgabe führen (S. 49—69). Großes Gewicht legt er insbesondere auf die Bekämpfung jeder Verschwommenheit des Ausdrucks und auf die Pflege einer natürlichen Sprache. Denn „was der Philosophie zuerst und greifbar vorliegt, ist die Sprache als Bezeichnung der Begriffe durch Worte. In ihrem Reichtum, dessen Quellen mannigfach fließen, lebt verborgen die Vernunft“ (S. 68). Fraglich bleibt nach alledem nur, ob nicht auf höherer Stufe des Unterrichts die sokratische Methode ersetzt werden muß durch den systematischen, geschlossenen Vortrag des Lehrers. Nelson verneint dies im Gegensatz zu Fries: „Es nützt nun einmal nichts, eine richtige, klare und wohlbegründete Lehre vor dem Schüler auszubreiten . . .“ (S. 70). „Dem Schüler, der zur selbständigen Beherrschung des philosophischen Lehrgehalts vordringen soll, kann nicht erspart bleiben, aus der bloßen Kenntnisnahme der Probleme und ihrer Schwierigkeiten herauszutreten und in unablässiger Übung mit ihnen zu ringen, um sie, durch den täglichen Umgang mit ihnen, mit all ihren Tücken und Fallstricken . . . meistern zu lernen.“ Gerade ein vollkommener „Vortrag des Lehrers . . . verhüllt aber . . . vermöge seiner Sicherheit und Reinheit die Schwierigkeiten, die der Bildung solcher Geistesklarheit und Wortschärfe im Wege stehen . . .“ (S. 71). Mit großer Sicherheit und Sachkenntnis zeigt Nelson schließlich, daß dieselben pädagogischen Schwierigkeiten auch beim mathematischen Denken auftreten, obwohl die Evidenz und relative Unbestrittenheit der Voraussetzungen hier die Vermutung nahe legen könnten, daß der dogmatische Vortrag sich bewähre (S. 73—77). Indem Nelson die Mathematiker auffordert, die sokratische Methode, das verstoßene Stiefkind der Philosophie, einstweilen in Obhut nehmen zu wollen, damit sie „wenn sie erstarkt sein wird, in ihre Heimat zurückzukehren und dort wohlgeordnete und gesetzliche Zustände einzuführen“ vermag (S. 78), bittet er noch einmal um Nachsicht wegen des Kompromisses, der darin liegt, eine Sache, die nur experimentell entschieden werden kann, theoretisch zu behandeln, für die sokratische Methode in dogmatischer Redeform geworben zu haben. Der unbefangene Beurteiler wird seine Gedankenführung, die für die gesamte Handhabung des Philosophierens von entscheidender Bedeutung ist, grundsätzlich anerkennen müssen. Und wenn man auch der Ansicht sein kann, daß der sokratische Prozeß der Selbstbesinnung sich auch in Zukunft vorwiegend in den spontanen Akten der individuellen, inneren „Auseinandersetzung“ oder des zufälligen philosophischen Gesprächs abspielen wird, und daß dem einseitigen Vortrag in Rede und Schrift immer eine bedeutsame Funktion für die Pflege und Überlieferung der Erkenntnis zufallen dürfte, so tut dies gleichwohl der Tatsache keinen Abbruch, daß Nelson mit der „sokratischen Methode“ die einzig völlig adäquate Art der philosophischen und mathematischen Lehrtätigkeit und damit die Reformbedürftigkeit unserer Mittelschulen und Hochschulen begründet hat.

Die Friessche Arbeit über „Das Lob der wissenschaftlichen Trockenheit“ (S. 1—20) stellt einen Vortragseinsatz dar und zeigt in dieser Form noch stärker als sonst die charakteristischen Vorzüge dieses Denkers: Klarheit und Fülle der Gedanken in der Gestalt einer fast unscheinbaren, von selbstverständlicher Natürlichkeit getragenen Sprache. Fries steht hier im Kampfe mit dem spekulativen Getöse und Tausel seiner Zeit. Er übt an ihr „eine milde Kritik“ (S. 1) und zeigt, daß in

der Philosophie schließlich „alles gut“ (S. 9) ist und „daß man jeden Philosophen für das, was er behauptet, verteidigen kann.“ (S. 6), wenn man sich nur für „... den Mann, der redet, und seine Lebensansicht.“ interessiert: „Halten Sie sich, an wen Sie belieben“, meint Fries — „oder wenn Sie selber ein Philosoph sein wollen, machen Sie das Ding noch auf eine oder mehrere andere Arten“ (S. 9). Gegenüber diesen rein persönlichen Angelegenheiten hat für die geschichtliche Entwicklung der Philosophie freilich „... nur die trockene Fortbildung der Wahrheit im systematischen Gefüge wahren Wert.“ (S. 4). Und die unerläßlichen Voraussetzungen hierfür liegen nun erstens in der „Entwicklung einer lebendigen Sprache“, die nicht „das Machwerk eines einzelnen Mannes“, sondern „das Vehikel eines Volksgeistes ist“; zweitens in einer „allmählich schärferen Begriffsbestimmung für die philosophischen Gedanken“, um überhaupt die philosophischen Fragestellungen präzis zu fassen (S. 10). Hierfür ist allerdings eine feste Schultradition erforderlich. Denn „wer sich hier selbst der Kluge und Klügste ist, der ist bald fertig, denn er trägt ja unter seiner Kappe nur sein Hirn“. „Wer aber in die Geschichte der Philosophie selbsttätig eingreifen will, der muß sich seinen Vormann suchen“ und „bei diesem auslernen.“ (S. 15). Nur durch diese Verbindung der denkerischen Selbsttätigkeit mit Schulüberlieferung und volkstümlichem Sprachgut kann die Philosophie einen methodischen Fortgang in der Geschichte erzielen und eine breitere Wirksamkeit im öffentlichen Geistesleben der Völker finden.

Vergleicht man die beiden Aufsätze von Fries und Nelson, so kann man feststellen, daß auch ihre inhaltliche Beziehung einen bemerkenswerten Beweis für die Möglichkeit und Fruchtbarkeit eines schulmäßigen Selbstdenkens liefert: Der Aufsatz Nelsons stellt sich als eine freie Fortbildung des Fries'schen Gedanken dar. Unsere Zeit, die zwischen Materialismus und Romantik schwankt, kann in diesen „Abhandlungen“, die sich auch durch gediegene äußere Form empfehlen, einen zuverlässigen Leitfaden finden.

Zürich.

Dr. Arnold Gysin.

Cassirer, Ernst, o. ö. Prof. an der Universität Hamburg. *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, Bruno Cassirer 1929. XII, 559 S.

Sprachwelt und mythische Welt, die in den ersten beiden Bänden der „Philosophie der symbolischen Formen“ behandelt sind, werden in diesem dritten Bande, der fast den Umfang der ersten beiden Bände zusammen hat, in ein System symbolischer Formenwelten eingereiht. Die Ausdruckswelt und die anschauliche Welt, Welt der Wahrnehmung, werden in besonderen Teilen dieses Bandes analysiert. Die Welt der Kunst wird in allen Bänden gelegentlich in Parallele gestellt, aber nicht ausführlich betrachtet. Die Welt der exakten Wissenschaft, der Cassirers systematisches Hauptwerk der Vorkriegszeit „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ gewidmet war, bildet den Abschluß und die höchste Stufe. Sie ist jetzt in das Licht geistiger Genesis gerückt. „Von dem relativen Ende, das der Gedanke hier erreicht hat, fragt die Philosophie der symbolischen Formen nach der Mitte und den Anfängen zurück, um durch diese Rückschau eben dieses Ende selbst als das, was es ist und bedeutet, zu verstehen.“ Die „Phänomenologie“ der Erkenntnis soll im Sinne Hegels, nicht Husserls verstanden werden: Dem Individuum soll die Leiter gereicht werden, die es von den primären Gestaltungen in der Welt des „unmittelbaren“ Bewußtseins zur Welt der „reinen Erkenntnis“ hinführt.

Der Ausdruck „Symbol“ hat auch bei Cassirer die überlieferte Bedeutung der Repräsentation, der Darstellung eines formalen Zusammenhangs, einer Struktur des Einen in etwas Anderem. Wenn die Teile der Formwelten aber auch gelegentlich als „Indices der Wirklichkeit“ bezeichnet werden (S. 25), so wird doch jeder metaphysische Dualismus, jede Beziehung eines Immanenten zu Transzendtem abgelehnt (S. 444). Der Symbolbegriff wird dagegen zu einer Art vinculum substantiale zwischen den verschiedenen Formwelten. Ihr Gehalt wird den Formwelten aber dadurch zuteil, daß sie je nach einem eigenen ihnen innewohnenden Bildungsgesetz eine eigentümliche und selbständige, in sich geschlossene Welt des Sinnes aufbauen (S. 445). Die Teilhabe am Gefüge gibt die objektive Wirklichkeit (S. 236). Alle diese Welten sind nicht als abgeschlossene Gebiete zu verstehen. Sie sind ausgezeichnet

durch eine spezifische Weise der Erhebung zu einer bestimmten Einheit des Sinnes. Sie sind in verschiedenster Weise ineinander verwurzelt. Der Geist baut aktiv mit denselben Funktionen ein eigenes intelligibles Reich innerer Bedeutsamkeit in jeder der symbolischen Formen auf. Kulturphilosophische Probleme sind für Cassirer Probleme solcher sinnbedingten Formung. In der Verschmolzenheit mit dem Begriff sinnbedingter Formung rückt der Symbolbegriff so in das Zentrum aller Philosophie.

Aus der Fülle der Einzelheiten, die alle trotz ihrer Versenktheit in die verschiedensten Gebiete auf gründlichen Spezialstudien beruhen, können hier nur wenige herausgehoben werden. Bergsons Auffassung wird als „vielleicht radikalste Absage gegen den Wert und gegen das Recht aller symbolischen Formung, die jemals in der Geschichte der Metaphysik vorgekommen ist“, bezeichnet. Bemerkenswert ist, daß beim Zurückgehen vor aller Symbolik im Sinne Bergsons das Leben zwar nicht seine Wirklichkeit, aber seine Sichtigkeit verliert (Einf. S. 4).

Die Ausdrucksbeziehung ist erste Form der Beziehung eines empfindenden und fühlenden Subjekts zur Umwelt. Mythos und Kunst bleiben in ihr verwurzelt. Das Leib-Seele-Problem soll nicht durch Fortgang in die Welt der Metaphysik (Nic. Hartmann) gelöst werden, sondern durch Rückversetzung bis zu seiner eigentlichen Quelle in der Ausdruckswelt seiner Lösung entgegengeführt werden (S. 116 ff.).

In bezug auf die Wahrnehmungswelt wird jede Annahme einer *materia nuda* vor allen Bedeutungsfunktionen als Trugkonstruktion abgewiesen. Was unter einem Gesichtspunkt als Materie der Erkenntnis, als „bloßes Datum“ bezeichnet werden kann, ist in anderer Hinsicht schon etwas Formhaltiges. Das Wesen der Wahrnehmung ist nach ihrer objektiven Gültigkeit zu bestimmen. Das Interesse des Wissens gehört zur Darstellung ihres Wesens. Die Wahrnehmung verstehen heißt, ihr die Stelle zuzuweisen im Ganzen der Funktionen, auf denen die „Beziehung aller Erkenntnis auf den Gegenstand“ beruht (S. 70). Die optische Erscheinung ist schon Symbol. Durch die Formen und Ordnungen der Repräsentation entsteht selbst die leibhafte „Gegenwart“ des Dings. Die qualitative Bestimmung einer Farbe ist schon Einreihung in ein Gefüge von Ideationen (S. 147). Neuere Wahrnehmungs- und Gestaltpsychologie werden hier herangezogen. In der Raumtheorie wird die Bedeutung des Übergangs vom Aktionsraum zum Symbolraum und die damit verbundene Krisis des Raumbewußtseins betont. Je weiter dann das Bewußtsein in Formung und Gliederung fortschreitet, um so mehr wächst die Freiheit, schon in der empirischen optischen Anschauung durch einen Wechsel der Sicht eine Gestalt in eine andere umzuwandeln (S. 184). Die Freiheit des Mathematikers in der Wahl geometrischer Räume je nach freier Wahl der invariant betrachteten Momente setzt dies in anderer Weise fort (S. 187). In der Zeittheorie wird in den Kräften des Geistes, Künftiges im Bilde vor sich hinstellen und Vergangenes durch die Erinnerung in ein Bild zu verwandeln und im Bilde zu erneuern, die gleiche symbolische Funktion der Vergegenwärtigung, der Formgebung, dieselbe tätige Gestaltung gesehen. Durch sie ersteht auch das Wissen des Geistes um sich selbst (S. 217). Ein langes Kapitel ist dann einem Exkurs in die Pathologie des Symbolbewußtseins gewidmet. Aphasien, Apraxien, Agnosien werden in Übereinstimmung mit neuen psychiatrischen Auffassungen nicht unter dem Gesichtspunkte des Aufbaus aus hyletischen Momenten, sondern unter dem der Sicht des Sinnes, des symbolischen Entwurfs in die Zukunft usw. betrachtet.

Die Erscheinung weist als Erscheinung von etwas notwendig über sich hinaus, aber wiederum nicht in ein anderes Absolutes, in ein ontisch-metaphysisches Sein, sondern in einen neuen, auf den Begriff gegründeten Sinnzusammenhang, in die Welt der reinen Theorie. Nur für die Gebilde dieser Welt lassen sich die Gesetze des Zusammenhangs formulieren, deren es bedarf, um die Erscheinungen als Erfahrungen lesen zu können (S. 374 ff.). Der „Begriff“ wird intensional aufgefaßt, ist durch die „Satzfunktion“ (Russell) bestimmt. Die im Logikkalkül, in der Logistik meist vertretene extensionale Auffassung des Begriffs wird als sinnwidrig abgelehnt. Der Begriff ist von seiner Leistung für den Aufbau der gegenständlichen Erkenntnis aus zu verstehen, nicht durch Analogien zur Dingwelt und zum Geschehen in ihr. Begriff ist Verfahren der Bahnung, nicht Abstrakt aus einem verschwommenen Gebilde (gegen Brod und Weltsch). Sprache und Zeichen haben in diesem neuen Sinngebilde eine neue symbolische Aufgabe zu erfüllen, die Leibniz in seiner characte-

ristica universalis scharf bestimmt hat. Sie sind entstofflicht, zu Beziehungs-, Ordnungs-, Begriffszeichen geworden.

Die Mathematik wird in enger Föhlung mit den modernen Tendenzen als allgemeine und reine Ordnungslehre aufgefaßt. Der moderne Streit zwischen Formalisten und Intuitionisten wird von hier aus beleuchtet. Das „quid juris“, der spezifische Wert des Mathematischen wird durch die Stelle als notwendiges Moment im Ganzen des Objektivationsprozesses der Erkenntnis bestimmt. In der naturwissenschaftlichen Erkenntnis müssen wir immer gewärtig sein, die Form durch eine andere zu ersetzen, sobald das neu zuströmende „Material“ es erfordert. Aber die empirische Anschauung ist nur das befruchtende Element. „Die Beröhrung mit der Welt der Anschauung treibt das Denken nicht schlechthin über sich hinaus, sondern führt es vielmehr dazu, tiefer in sich selbst, in seinen eigenen „Grund“ zurückzugehen.“ Im letzten Abschnitt (III, V, 3) wird die neueste Entwicklung der Physik von der Relativitätstheorie an als Triumph neukantianisch-idealistischer Denkweise gesehen. In der Tat wird man Cassirer recht geben müssen: „Alles Substantielle ist hier rein und vollständig ins Funktionelle umgewandelt.“ Die moderne theoretische Naturwissenschaft hat an Ausnutzung beliebiger funktionaler Möglichkeiten, die das reine Denken unbekümmert um das gewohnte Substanzdenken, das sich als selbstverständliche Grundlage der Wirklichkeit geben wollte, alles übertroffen, was der kühnste logizistisch-mathematisierende Idealist sich früher auszumalen wagte. Hier liegen meines Erachtens Verdienste philosophischer Selbstbesinnung, die auch in weitester philosophiegeschichtlicher Perspektive ihre Größe nicht verlieren werden.

Über das ungewöhnlich hohe Niveau einer Arbeit von Cassirer brauchen heute wohl keine Worte mehr verloren zu werden. Die wesentlichen Momente der Wissenschaftlichkeit, die schon früher im Vordergrund der Philosophie Cassirers standen, die Momente des Freien, des Reinen, des Funktionalen (im mathematischen Sinne), des Schöpferischen, der Systemgestaltung, sind in diesem Werke so stark wie sonst betont. Hinzugekommen und zum Leitmotiv gemacht ist das Moment des Symbolischen. Nicht jeder wird anerkennen, daß „die Forderung Kants, die theoretische Sinnggebung, wie sie sich in der Wissenschaft darstellt, nicht nur zu vollziehen, sondern auch als das, was sie ist, zu begreifen“, damit schon restlos befriedigend erfüllt ist. Zu verschieden ist das, was als Ethos der Wahrhaftigkeit und Wissenschaftlichkeit betonungswert erscheint. Ganz gewiß bedeutet Freiheit auch für Cassirer noch nicht Willkür der Durchgestaltung innerhalb des Rahmens des reinen Denkens, des Funktionalen und des Symbolischen. Ganz gewiß hat auch für Cassirer „die immanente Dialektik des Wahrheitsbegriffs, die ihn unerbittlich weiter und vorwärts treibt“, für uns, die Verantwortlichen und Sollenden, Verbindlichkeiten, deren Rechtsgrund nicht übereinstimmend beurteilt wird. Mir scheint, daß gerade die moderne mathematisch-physikalische Theoretik auf ihrem schauerlich schwindelerregenden und doch so sicher betretenen Wege hier Anforderungen an die Rechenschafts-ablage über wissenschaftliches Tun stellt, die mit den Prinzipien Cassirers noch nicht restlos geklärt sind.

Rostock.

Prof. Dr. Wilhelm Burkamp.

Dessoir, Max, o. ö. Prof. a. d. Universität Berlin. Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft. Mit drei Bildtafeln. Stuttgart, F. Enke, 1929. 230 S.

Die in diesem Bande vereinigten Abhandlungen und Vorträge geben ein eindrucksvolles Bild von der Weite der Problemstellungen, welche die Ästhetik und die allgemeine Kunstwissenschaft durch die Wirksamkeit Dessoirs errungen haben. Die Beiträge, siebzehn an der Zahl, entstammen den verschiedensten Zeiten von Dessoirs Schaffen; der älteste aus dem Jahre 1889, die jüngsten aus den allerletzten Jahren. Die meisten sind schon an anderen Orten gedruckt, man sieht jetzt aber durch diese Zusammenstellung, wie der Verfasser seinen Standpunkt immer höher nimmt, und wie die Mittel zum Erfassen einer Künstlerpersönlichkeit oder zum Beschreiben eines kunstwissenschaftlichen Tatbestandes reicher und subtiler werden.

Der Aufsatz „Skeptizismus in der Ästhetik“ aus dem Jahre 1907 betont mit Recht die Unmöglichkeit, gegenüber dem Reichtum des künstlerischen Lebens und dem Mangel unserer Zeit an festen Wertmaßstäben aus einem Prinzip ein System der Ästhetik zu deduzieren. Der Aufsatz ist eine Erläuterung der methodischen Grund-

haltung der „Allgemeinen Ästhetik und Kunstwissenschaft“, die damals nötig war, weil man immer noch meinte, mit einem einzigen Prinzip die gesamte künstlerische Wirklichkeit meistern zu können. Da die wissenschaftliche Situation auch heute noch die Kunstwissenschaft auf die Untersuchung des Einzelfalles verweist, ist der Aufsatz noch durchaus zeitgemäß. — Die zweite Abhandlung „Objektivismus in der Ästhetik“ aus dem Jahre 1910 gibt eine etwas andere Begründung des objektivistischen Standpunktes von Dessoirs Werk über Ästhetik. Der Gedanke, daß es eine ganz bestimmte Gegenständigkeit von besonderer Struktur ist, die in der Ästhetik zur Untersuchung kommt, wird hier mit besonderer Deutlichkeit herausgearbeitet. — Die folgenden drei Ansprachen zur Eröffnung der Ästhetikerkongresse 1913, 1924, 1927 geben ein scharfes Bild von der Lage der Ästhetik und der allgemeinen Kunstwissenschaft, ihren Beziehungen zu den Nachbarwissenschaften und den im Vordergrund des Interesses stehenden Problemen.

Die folgenden Beiträge behandeln spezielle Probleme der allgemeinen Kunstwissenschaft. Wir lesen eine zum Verständnis der ersten Nachkriegszeit interessante Studie über „Die neue Mystik und die neue Kunst“, eine Abhandlung „Über die Verbindung zusammenhangloser Kunstwerke“, über „Das Schauspiel im Schauspiel“, „Über das Beschreiben von Bildern“, über „Das Bismarck-Nationaldenkmal“, über „Das musikalische Schaffen, Nachschaffen und Kritisieren“. Methodisch weit ab von diesen Abhandlungen steht die Jugendarbeit von 1889 über „Schillers Fragment: Das Schiff“. Zu einzelnen Künstlerpersönlichkeiten finden sich Beiträge über G. Hauptmann und die Rede am Sarge Feruccio Busonis. Ihre Aufnahme in diesen Band ist gerechtfertigt durch die weit über den momentanen Anlaß sich erhebenden allgemeinen Gedanken über künstlerisches Schaffen. Zu erwähnen ist ferner noch eine große Abhandlung über Goethes Faust, in der diese Dichtung nach ihrem philosophischen Gehalt untersucht und ein Beispiel gegeben wird für die kunstwissenschaftliche Beschreibung eines Dichtwerks. — Alle diese zuletzt genannten Abhandlungen sind darum besonders wichtig, weil sie Dessoir als einen Meister in der Behandlung von ganz konkreten Einzelproblemen der allgemeinen Kunstwissenschaft zeigen und dartun, wie sehr diese Behandlung more philosophico durchgeführt werden kann.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Enriques, Federigo. Zur Geschichte der Logik. Grundlagen und Aufbau der Wissenschaft im Urteil der mathematischen Denker. Deutsch von L. Bieberbach. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1927. V, 240 S.

E. beleuchtet die Geschichte der Logik kritisch unter dem Gesichtspunkte des Aufbaus exakter Wissenschaft. Er gehört selber bekanntlich zu den bahnbrechenden Führern in der Klärung und Weiterführung dieser logisch-mathematischen Methodik. Es versteht sich deshalb von selbst, daß er feinstes Empfinden für die Beziehungen historischer Gegebenheiten zu dieser Aufgabe, mit der unsere Zeit sich so intensiv beschäftigt, hat. Hierin liegt der große Wert dieser Arbeit. Die axiomatische Methode, das hypothetisch-deduktive Verfahren, dessen Präzisierung unsere Zeit sich als größte Leistung in dieser Hinsicht anrechnet, gibt in erster Linie die Richtschnur der Kritik. Sehr gut beleuchtet werden z. B. die Unklarheiten bei Aristoteles in der Auffassung der ersten Sätze und die vielfältigen Wandlungen der Unterscheidung von Nominaldefinition und Realdefinition im Lauf der Geschichte. Kritisch betrachtet werden die Stellungen der einzelnen Denker zu den Problemen des Empirismus und Rationalismus, des Realismus und Idealismus, des Intuitivismus und Konventionalismus, des Relativismus und Absolutismus, des Pragmatismus und der autonomen Theoretik, der Wertung von Deduktion und Induktion, des konstruktiven und des analytischen Verfahrens. Doch darf auch nicht verschwiegen werden, daß in Fragen, die zur Hauptproblematik nicht in engen Beziehungen stehen, allzu kühne Interpretationen und ideengeschichtliche Verknüpfungen vorkommen, die der vorsichtig abwägende Historiker nicht billigen wird. Ich erwähne als Beispiele hier die bedenkenlose sensualistische Auffassung Demokrits auf Grund von Diels Fragm. 125, aus der wieder Aristotelisches abgeleitet wird, ferner die Beziehungssetzung des Erkenntnisriteriums der Enargeia in den späteren Schulen zu Demokrits Unterscheidung von echter und unechter Erkenntnis. Auch wären historische

Größen, deren Ziele außerhalb der Problemstellungen E.s liegen, wohl besser unbeachtet geblieben; Hegel ist so ein Fremdkörper. Kants transzendente Methode wird zwar einmal höchst bedeutsam beleuchtet (S. 186/87), aber doch in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nicht richtig erfaßt (vgl. S. 98ff.). Diese Bedenken sollen aber nicht die große Bedeutung des Buches für die Verknüpfung moderner Probleme mit dem historischen Werdegang verdecken.

Rostock.

Professor Dr. Wilhelm Burkamp.

Ludovici, August, Dr. h. c., Denkfibel. 2. verb. Aufl. München, F. Bruckmann, 1929. 170 S.

Es ist für die Philosophie immer belebend und fördernd, wenn ein Denker, zwar erfüllt von philosophiegeschichtlichem Wissen und der Kenntnis der brennenden Probleme, nicht im Rahmen einer bestimmten Schultradition haftet. Allerdings ist es dann schwer, ihn mit einer der üblichen Standpunktsbezeichnungen einzuordnen, der Leser wird gezwungen, querfeldein zu gehen, statt auf gewohnten Straßen. Aber man lernt auf diese Weise manches kennen, was der auf gebahnten Wegen Wandelnde nicht sieht, und man kommt mitunter viel rascher zum Ziele. Die vorliegende Schrift wirkt darum so erfrischend und mit manchem Zopf aufräumend, weil sie der Ausdruck einer natürlichen und unverbildeten philosophischen Begabung ist, die, um mit Goethe zu sprechen, „an die Einfalt, an das Einfache, an das urständig Produktive glaubt“.

Der Verfasser legt seinen Darlegungen eine Auffassung vom Denken zugrunde, die er schon in früheren Werken veröffentlicht hat, und die hier nun systematischer entwickelt wird. Er geht davon aus, daß das Denken immer mit Vergleichen beginne und dabei zu Begriffen komme, die stets in einem Gegensatzverhältnis stehen. Alle Sprachen sind durchzogen von Gegensatzbegriffen, und niemals können wir einen Sachverhalt denken oder ihn sprachlich formulieren, ohne daß sich der Gegensatz wenigstens als Hintergrund abhebt. Dem Vergleichen folgt als zweite Funktion das Ordnen, das ebenfalls nach gegensätzlich orientierten Gesichtspunkten vor sich geht. Dabei zeigt sich nun, daß die gegensätzlich zueinander stehenden Begriffspaare Teile eines sie umschließenden Ganzen sind. Irrtum entsteht immer dann, wenn „ein Teil dem Ganzen entgegengestellt wird oder die Aussage zwei verschiedene Ganzheiten trifft“. Damit ist ein Wahrheitskriterium gewonnen, das im weiteren Verlauf der Darlegungen sich als sehr wertvoll erweist. Danach sind z. B. die Gegensätze Geist-Stoff oder Natur-Freiheit falsch gebildet, denn es sind beide Male nicht Glieder eines übergreifenden Ganzen gemeint, sondern die Teile gehören verschiedenen Ganzheiten an. Im ersten Fall steht Geist der Seele gegenüber und Stoff der Kraft; im zweiten steht Natur dem Künstlichen gegenüber, Freiheit dem Zwang. Auch Natur-Geist und Natur-Kultur werden von dem Verfasser als nicht richtig gebildete Gegensatzpaare erkannt. Die auf diese Gegensatzpaare sich gründenden Weltanschauungen und ethischen Systeme werden von dem Verfasser deshalb abgelehnt. Sie alle: Realismus-Idealismus, Materialismus-Spiritualismus usw. gehen nach seiner Auffassung von Grundannahmen aus, die logisch unberechtigt sind, weil die angenommenen Gegensätze entweder gar keine wirklichen sind oder weil sie versuchen, nur eine Seite des Gegensatzes zum Prinzip zu erheben.

Die Gegensätzlichkeit, die in einem übergreifenden Ganzen aufgehoben ist, zeigt sich in der Struktur der Erkenntnis. Denn der Gegensatz Verstand-Sinnlichkeit wird von der Erfahrung oder Vernunft umfaßt. Die Kategorien stehen in diesem Verhältnis, aber auch die grundlegenden Seinsbegriffe. Der Gegensatz Geist-Körper hat als übergeordneten Begriff die Seele, der Gegensatz Kraft-Stoff den des Lebens. Jeder dieser Gegensatzbegriffe ist wieder die Einheit eines Gegensatzes. So stellt sich z. B. Kraft entweder als potentielle oder aktuelle Energie dar.

Die Anwendung dieser Lehre vom Gegensatz auf das ganze Sein führt den Verfasser dazu, in allen Naturerscheinungen die Gegensatzstruktur zu sehen, was oft sehr interessant ist. Äußerst lehrreich ist z. B. die Art, wie er von seinem Standpunkt aus die Beziehung zwischen dem Organismus und den Umweltfaktoren deutlich macht. Bei der Behandlung des Problems des Verhältnisses von Wissen und Glauben ergibt sich, daß hier kein echtes Gegensatzpaar vorliegt, daß es also zwischen ihnen eigentlich gar keinen Kampf geben kann, und daß deshalb auch die Bemühungen,

diese beiden Größen zu vereinigen, eitel sein müssen. Für den Bereich des Ethischen ergibt sich als obersten Begriff das Edle, das in sich den Gegensatz Gut-Böse umfaßt; das Schöne trägt in sich den Gegensatz Lieblich-Häßlich.

Der Verfasser findet den Gegensatz in allen philosophischen Systemen von Kung-tse und Platon bis zur Gegenwart, wenn er den betreffenden Denkern auch nicht immer deutlich geworden sei. Es fragt sich, wie sich seine Lehre zur Dialektik verhält. Die Forderung eines echten Gegensatzes und seine Zusammenfassung in einem Dritten sind zweifellos dialektisch. Der Verfasser berührt sich hief mit wichtigen neuen Richtungen in der Philosophie der Gegenwart (wie Liebert, Nic. Hartmann, Marck u. a.), die auf eine Erneuerung der Dialektik hinarbeiten oder sie bereits vollzogen haben. Ludovici scheint eine Bewegung der Begriffe abzulehnen. Andererseits aber hat er seine Lehre vom Gegensatz durch die Beobachtung des erkenntnisstiftenden Denkens gefunden und damit jedenfalls eine Lehre geschaffen, die ernster Aufmerksamkeit wert ist.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Mach, Ernst, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 5. Auflage. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1926. 476 S.

Nicht über den Sinn, nur über den Wert von Machs mit dem Prinzip der Denkökonomie arbeitenden antimetaphysisch-positivistischem Empfindungsmonismus können die Ansichten auseinandergehen. Wie man diesen Wert nun auch beurteilen mag; auf jeden Fall ist Mach einer der interessantesten Repräsentanten einer ganz bestimmten Denkrichtung, die sich von den griechischen Sophisten und Kynikern über den mittelalterlichen Nominalismus, über den neuzeitlichen Empirismus der Engländer, über Avenarius und eben auch gerade Mach bis zu Vaihingers „Philosophie des Als Ob“ verfolgen läßt. Hierdurch wird die neue, von Dr. Ludwig Mach in der denkbar pietätvollsten Weise besorgte Auflage des vorliegenden Werks gerechtfertigt.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Messer, August, o. ö. Professor a. d. Universität Gießen. Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter; Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts; Geschichte der Philosophie vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart; Die Philosophie der Gegenwart, sämtlich im Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig. Aus „Wissenschaft und Bildung“ Nr. 107, 108, 117, 138.

Die vier Bände können als Einführung und zur Orientierung bestens jedem empfohlen werden, der keins der größeren historischen Werke zur Hand nehmen will. Ich pflege sie seit Jahren im Kolleg für diesen Zweck besonders namhaft zu machen. Man wird von diesen kurzen Zusammenfassungen nicht umstürzende Entdeckungen erwarten, wie denn überhaupt für solche in der Historiographie der Philosophie nicht leicht ein Platz mehr zu finden ist. Aber man merkt es der Darstellung doch an nicht ganz wenigen Stellen deutlich an, daß sie mindestens vielfach auf eigener Vertrautheit mit den Quellen beruht, und das gibt ihr eine Frische, die den Kompendien fehlt. — Im IV. Band ist der „religiös-kirchlichen“ Philosophie meines Erachtens ein zu großer Raum zugestanden, was mit dem engen persönlichen Verhältnis des Verfassers zu diesen Dingen im Zusammenhang steht. Vom rein philosophischen Standpunkt sind diese Richtungen ganz belanglos. Bedeutung kommt ihnen nur unter kulturellem Gesichtspunkt zu.

Tübingen.

Prof. Dr. T. K. Oesterreich.

Zwölftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für die Jahre 1923—1925. Heidelberg, Winter, 1925. XIII 298 S.

Von den Beiträgen zur Schopenhauer-Bibliographie die Rud. Borch geliefert hat, den Besprechungen und den geschäftlichen Mitteilungen des Jahrbuchs darf an dieser Stelle abgesehen werden. Es bleibt genug zu berichten, was der Schopenhauer-Interessent in diesem Bande findet. Das Reizvollste ist natürlich Schopenhauer selbst. Die Reproduktion einer Daguerreotype vom 16. März 1846 — von Hans Wahl bei der Durchforschung des Nachlasses der Sibylle Mertens-Schaaffhausen im Dachgeschoß des Reithauses in Weimar aufgefunden — stellt uns einen

Schopenhauer stärksten geistigen Ausdruckslebens vor. Er hat das Bild selber als das beste unter den viere bezeichnet, die er in einem Schreiben an Frauenstädt vom 30. Oktober 1851 erwähnt. Dem Bilde gesellt sich das Faksimile eines Briefes an Carl Bähr vom 26. Februar 1859. Über Friedrich Müller von Gerstenbergk, den Freund Johanna Schopenhauers, erfahren wir unveröffentlichte Briefe und anderes Neues durch Werner Deetjen und Otto Fiebiger. Die Landesbibliothek in Weimar hat die Entleihungen Schopenhauers aus der „Herzoglichen Bibliothek“ in Weimar ermittelt. Das Verzeichnis weist 68 Nummern nach für den Zeitraum vom 9. 1. 1808 bis zum 23. 8. 1809 und vom 10. 6. 1813 bis zum 4. 5. 1814, unter Angabe der Titel der entliehenen Werke. Willkommen wird vielen die Manulwiedergabe jener ersten Anerkennungen sein, die Schopenhauer so viel Freude machten: Oxenfords „Iconoclasm in German Philosophy“ in der Westminster Review, Lindners Übersetzung dieses Aufsatzes in der Vossischen Zeitung und zweier Briefe aus Frauenstädt's Briefen über die Schopenhauersche Philosophie, die Schopenhauer besonders gelobt hat. Der systematische Teil, der recht eigentlich durch sich selbst von dem Leben Schopenhauers in der Gegenwart zu zeugen hätte, bietet nur zwei Beiträge. Für den Nachweis dieser Fortwirkung Schopenhauers gibt Mockrauer in „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart“ eben nur die Disposition und Skizze, deren weitere Ausführung zu begrüßen wäre. Theodor Lessings Vortrag „Schopenhauer gegen Kant“ konstruiert, daß man den unbehaglichen Schopenhauer unschädlich zu machen suche, indem man ihm als dem Apostel Paulus der Transzendentalphilosophie einen ehrenvollen Platz anweise, und sucht demgegenüber den starken Gegensatz zwischen Kant und Schopenhauer nachzuweisen, die Erlösung vom theoretischen und praktischen Kant durch Schopenhauer. Es ist wie immer bei Lessing viel höchst Geistvolles in seinen Ausführungen, aber leider auch recht viel mehr schematisch Zugespitztes als sachlich Haltbares, mehr Aperçu als Ertrag. Dies Jahrbuch für mehrere Jahre entstammt einer Zeit der unmittelbaren Auswirkung größter materieller Not. Daß aber, was einer hat, nicht darüber entscheidet, was einer sei, hat die Schopenhauer-Gesellschaft mit den inzwischen erschienenen Jahrbüchern (vgl. z. B. Kant-Studien Bd. 32, S. 530) gezeigt. Was die Deussensche Ausgabe zur Entwicklung des Systems Schopenhauers zugänglich gemacht hat, was aus dem Archiv des Verlages Brockhaus veröffentlicht ist, was diese Jahrbücher zusammengetragen haben, was Einzeluntersuchungen wie z. B. Hohenemssers „Schopenhauer als Psychologe“ erarbeitet haben, weist den Weg zu der Aufgabe einer erneuten monographischen Gesamtdarstellung Schopenhauers. Seit dem ausgezeichneten Werke Volkelts hat sich die philosophische und psychologische Situation doch so erheblich gewandelt, daß man schon eine neue Gesamtsicht erwarten und sogar darauf gespannt sein darf.

Berlin.

Prof. Dr. Hans Sveistrup.

Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1928 414 S.

Sechzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1929. 323 S.

Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung.

Das erste dieser beiden Jahrbücher enthält eine große Zahl wertvoller Verhandlungen zu dem Thema: Europa und Indien. Besonders hervorgehoben seien die Arbeiten von Franz Mockrauer, Schopenhauer und Indien; Prabhu Dutt Shastri, India and Europe; Betty Heimann, Indische Logik; H. v. Glasenapp, Der Vedanta als Weltanschauung und Heilslehre; Otto Strauß, Indische Ethik. In der biographischen Abteilung werden dreizehn bisher unbekannte Briefe Schopenhauers mitgeteilt. Von Hans Vaihinger lesen wir einen sehr lebendigen Aufsatz über „Johanna Schopenhauer und andere Philosophenmütter“. — Ferner enthält der Band noch eine große Zahl anderer Beiträge und Bücherbesprechungen.

Das sechzehnte Jahrbuch enthält eine wertvolle Abhandlung von Peter Knudsen, Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer, in der auf zahlreiche Abhängigkeiten Bergsons von Schopenhauer hingewiesen wird, die dann in völlig eigenartiger Weise von Bergson weiter verarbeitet worden sind. In einer Arbeit von Heinrich Hasse über „Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer“ werden die Wurzeln dieser Lehre bei Schopenhauer aufgewiesen und es wird gezeigt, wie Nietzsche ihr einen ganz neuen Gehalt gibt. — Die sehr inter-

essanten biographischen Mitteilungen behandeln das Verhältnis Schopenhauers zu seiner Schwester Adele. Auch dieser Band enthält außerdem noch viele andre Beiträge und Bücherbesprechungen.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Ueberweg, Friedrich. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Fünfter Teil: Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Zwölfte, mit einem Philosophenregister versehene Auflage in größtentheils völlig neuer Bearbeitung herausgegeben von Dr. Traugott Konstantin Oesterreich, a. o. Professor an der Universität Tübingen. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1928. XXXIX und 431 Seiten.

Die Abtrennung der „Philosophie des Auslandes“ von dem 4. Bande des „Ueberweg“ der ursprünglich die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, die deutsche und die außerdeutsche, umfaßte, erhöht ungemein die Handlichkeit und Brauchbarkeit dieses mit Recht hochgeschätzten Werkes. Mit begründetem und einleuchtendem Stolz kann der Herausgeber, der seines mühevollen Amtes auch diesmal mit anerkennenswerter Umsicht und Gewissenhaftigkeit gewaltet hat, darauf hinweisen, daß der vorliegende Band insofern eine Einzigkeit darstellt, als wir in ihm nun eine Gesamtdarstellung der neueren und neuesten Philosophie des Auslandes besitzen. Keine andere Kulturnation verfügt über eine derartige Darstellung. Für sie sind ohne Ausnahme nationale Mitarbeiter herangezogen worden, deren Beiträge in der Mehrzahl der Fälle den Charakter von Neubearbeitungen der betreffenden Abschnitte tragen. Nur bei der Darstellung der russischen Philosophie steht es anders. Die auch hier dringend wünschenswert gewesene Umgestaltung des alten Berichtes ließ sich wegen der politischen Verhältnisse in Rußland leider nicht in dem von dem Herausgeber deutlich erkannten und betonten Umfange durchführen. Sonst aber haben die Mitarbeiter zum Teil ausgezeichnete Leistungen geliefert. Vor uns entrollt sich ein lebendiges und zuverlässiges Bild der regen und vielseitigen philosophischen Bemühungen, die, besonders seit dem Beginn der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, auch im Auslande hervorgetreten sind. Dem Rezensenten bieten sich nur wenige Gelegenheiten zu Beanstandungen. Außerdem handelt es sich im wesentlichen nur um Schönheitsfehler, deren Hervorhebung die Gesamtleistung des Herausgebers in keiner Weise schmälern soll. Obwohl die Auswahl und die Heranziehung der ausländischen Helfer mit ersichtlicher Sorgfalt vorgenommen worden sind, so ergeben sich dennoch bei der Zusammenarbeit so vieler und so verschiedenartiger Köpfe eigentümliche Schwierigkeiten. Auf einige Lücken sei im Sinne einer Empfehlung zur späteren Ergänzung hingewiesen: Bei den Amerikanern fehlen Robback und Dougall, bei den Italienern vermißt man Pulizi, den Übersetzer und Vorkämpfer der Philosophie Franz Brentanos. Erwähnt sei außerdem, daß in dem spanischen Bericht so angesehene und einflußreiche Denker wie Ortega y Gasset, der Hauptvertreter der Philosophie Spaniens in der Gegenwart, ferner Urries y Azara, der bekannte Ästhetiker, und sogar Unamuno, an den man sofort denkt, sobald von spanischer Philosophie und Geistesgeschichte die Rede ist, unberücksichtigt geblieben sind. Aber die Beschaffung des spanischen Beitrages scheint gerade jenen vorhin erwähnten Schwierigkeiten besonders ausgesetzt gewesen zu sein.

Mit Interesse verfolgt man die Darlegung des — oft ausschlaggebenden — Einflusses, den die deutsche Philosophie, in erster Linie diejenige Kants und Hegels, auf die Gedankenbildung des Auslandes ausgeübt hat. Auf dem universalen Felde der Philosophie zeigt sich eine erfreuliche und tröstliche Solidarität der Überzeugungen, die den theoretischen Unterbau für eine aussichtsreiche Gemeinschaft der Völker in den höchsten Dingen bedeutet. In seiner vortrefflichen „Einleitung“ weist der kundige Herausgeber darauf hin, daß, wie die Philosophie lehrt, die Rassen- und Volksgegensätze nicht so groß sind, um eindrucksvollen Selbstdarstellungen fremden Seelenlebens einem von Verständnis getragenen Widerhall in einer anderen Psyche zu wehren. Dennoch findet in der Philosophie dieser Universalismus seinen Gegner in der sich immer stärker durchsetzenden nationalen Differenzierung, deren Vordringen, soweit wenigstens die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in Betracht kommt, zu den unverkennbaren Eigentümlichkeiten der philosophischen Bemühungen gehört. Die Idee der einen übernationalen Wahrheit ist, so betont

Oesterreich, in den Hintergrund getreten gegenüber der Freude an einer national-charakteristischen Weltanschauung. Und dieser Prozeß der nationalen Differenzierung hat sich auch auf die kleineren Nationen ausgedehnt, die ihre Individualität in ihren wissenschaftlichen Veröffentlichungen, selbst auf Kosten ihres Bekanntwerdens, zur Geltung zu bringen suchen. Besonders auffallend ist in dieser Hinsicht die Entwicklung der Philosophie in den Ländern slawischer Zunge, zumal bei der polnischen Philosophie, die mehr als eine andere durch politische Tatsachen mitbestimmt ist. Aber diese Nationalisierung bedingt wahrscheinlich in nicht unerheblichem Maße die Erneuerung und das stärkere Hervortreten der Philosophie, die, wie Oesterreich am Ende seiner eindringlichen Zusammenfassung hervorhebt, in der gebildeten Gesellschaft aller Kulturländer ihre wissenschaftliche Vorzugsstellung nunmehr zurückgewonnen hat. Faßt man aber jenen Prozeß nationaler Sonderung genauer ins Auge, so stellt sich die Erkenntnis ein, daß die Differenzierung keineswegs zu einer Gefährdung oder gar Beseitigung der Einheit und Gemeinschaft in dem philosophischen Wollen und Leisten der Kulturnationen geführt hat. Es wäre eine lohnende und reizvolle Aufgabe, diese übergreifende Einheit in der philosophischen Arbeit der Gegenwart herauszuheben und zu zeigen, wie groß die Gemeinsamkeit der philosophischen Forschung z. B. auf dem Felde der Erkenntnistheorie oder besonders der Metaphysik ist, wie sehr fast alle führenden Denker einig sind nicht nur in der Forschung nach der Metaphysik, sondern auch in der Kennzeichnung der Richtlinien für die Errichtung einer solchen neuen Metaphysik. Die Idee der Solidarität ist ein unaufgebbares Postulat für jede echte humanistische Weltanschauung. Daß diese Idee in dem gemeinsamen Ringen der Gegenwart um eine Metaphysik ihren Ausdruck findet, weist vielleicht auf tiefste und letzte Gemeinsamkeiten in der Seele der verschiedenen Völker hin. Auch Oesterreich spricht von solchen Gemeinsamkeiten. Um derselben habhaft zu werden, liefert der vorliegende Band ergiebigen Material. Und das ist nicht die kleinste Leistung, die wir Oesterreich und seinem Mitarbeiterstab verdanken.

Berlin.

Arthur Liebert.

b) Altertum und Mittelalter

Bergmann, Ernst, a.o. Prof. an der Universität Leipzig. Geschichte der deutschen Philosophie. Bd. 1: Die deutsche Mystik. — Breslau, F. Hirt. 1926. 144 S. (Jedermanns Bücherei.)

Mit der deutschen Mystik als erstem Teil einer Geschichte der deutschen Philosophie weicht der Verfasser von der bisherigen Historiographie, sofern sie die deutsche Linie zog, ab. Ihn leitet dabei der Satz von der Einheit der geistigen Wurzel aller Äußerungen eines Zeitalters, wonach wir aus den Domen und Münstern am Rhein auf eine entsprechende Spekulation von gleicher Wucht und Größe schließen müßten. Mit Deutscher Scholastik (12.—13. Jahrh.), Deutscher Mystik (13.—15. Jahrh.) und Deutscher Renaissance (15.—16. Jahrh.) umfaßt das vorliegende Bändchen die ersten drei Phasen der deutschen Philosophie.

Nach des Verfassers Auffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophie steht in ihrem Mittelpunkt das Weltproblem. Deshalb sei die bloße Entwicklung der erkenntnistheoretischen Probleme unzureichend zur Erfassung des gesamtphilosophischen Gedankengutes eines Volkes. Wie Wundt (1915) und Natort (1918) behauptet der Verfasser die Möglichkeit, ein bestimmtes Volk innerhalb seines Kulturkreises durch einen nationalen philosophischen Denktypus auszuzeichnen. Die Charakteristik, die er dem philosophischen Typus des Deutschen gibt, ist wohl umrissen, aber ganz unbedenklich und völlig hinreichend mit Vorbehalten versehen ist sie nicht. Weder ist der philosophische Typus des deutschen Metaphysikers für alle Zeiten gültig, noch verleugnet auch der Nordfranzose in Denken und Gestalten den germanischen Menschen ebensowenig wie eine ganze Reihe gerade neuerer englischer Denker, die in keiner Weise als zum praktisch-merkantilen Typus gehörend angesprochen werden können. Die Händler- und Helden-Antithese ist eine unhaltbare Kriegserinnerung. Von Übertreibung hält sich der Verfasser übrigens glücklicherweise ebenso fern wie von einer Isolierung der deutschen Entwicklung, deren Phasen

er vielmehr als Reaktionen auf europäische Impulse und Bewegungen darstellt. Daß es anders auch schwerlich sein konnte, lehren sofort die Träger dieser deutschen Frühphilosophie. Die bedeutendsten unter ihnen waren Wanderer, die weit über Deutschlands Grenzen hinaus kamen: Eckart, der von Cusa, Paracelsus und Agrippa von Nettesheim.

Um diese vier Namen ist die Darstellung gruppiert, die vortrefflich ist, weil sie mit klaren Begriffen den Kern des philosophisch Bedeutsamen herausarbeitet, unter Hinweisung auf die entsprechenden Probleme und Philosopheme der späteren Entwicklung bis zur Gegenwart. Trotz dieser „Verständigung“ kommen die zarten und die satten Farben der Urbilder zu gleich schöner Wirkung.

Berlin.

Prof. Dr. Hans Sveistrup.

Benz, Ernst, Dr. phil. Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, VII. Heft. Stuttgart 1929.

Das Problem des Todes ist neuerdings wieder in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten. Der Verfasser behandelt sein Thema in sehr konzentrierter Form in zwei Abschnitten: der Tod als physiologisches und der Tod als ethisches Problem in der Stoa. Im ersten verfolgt er die Entwicklung vom konsequenten materialistischen Monismus Zenos und Panaitios' bis zur Auflösung dieses Materialismus in Dualismus, die sich über Poseidonios und Seneca in Marc Aurel vollendet. Der zweite Abschnitt stellt mit Recht den Gedanken der Freiheit über Leben und Tod in den Mittelpunkt der verfolgten Entwicklungsreihen und zeigt in Verbindung mit ihm die Stellung der einzelnen Stoiker zu Optimismus und Pessimismus, zum Selbstmord, zur Sünde usw. Seiner inneren Form nach hätte das Problem eigentlich bis zur Kynik und Sokrates zurückverfolgt werden müssen. Viele dieser Nuancen der Lehre haben, wie es Windelband von der Philosophie des 19. Jahrh. gesagt hat, kein philosophisches, sondern nur literarhistorisches Interesse. In philosophischer Hinsicht ist die Vorordnung des physikalischen Problems vor dem ethischen gerade bei der Stoa zweideutig. Die Stoa als legitime Erbin der sokratischen Kynik interpretiert den Sinn des Lebens im Hinblick auf den Menschen, gerade so wie ihn die Vorsokratiker und Aristoteles im Hinblick auf den Kosmos interpretiert haben. Die merkwürdige Umbiegung dieser ursprünglichen Fundamentalidee ihrer Philosophie durch Aufnahme physikalischer Ansichten der Vorsokratiker, die wohl im Weltgefühl des Poseidonios ihren Höhepunkt erreicht, ist vielfach noch dunkel. Keinesfalls aber bedeutet es dasselbe, wenn Heraklit oder wenn Zeno das Nämliche lehren. Hätte sich der Verfasser hierin auf eine klare Scheidung der Philosophie stützen können, so wäre wohl sein Buch auch für die Aufhellung der Eigenart des Todesproblems an sich, für das die stoische Lösung von großer Bedeutung ist, noch ertragreicher geworden.

München.

Dr. Kurt Schilling-Wollny.

Demel, Dr. Seth. Platons Verhältnis zur Mathematik (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von Schneider und Kahl Bd. IV. 1). Leipzig, F. Meiner 1929. 146 S.

Die Frage nach Platons Verhältnis zur Mathematik ist eine der wichtigsten, sowohl was die Exposition des mathematischen Problems innerhalb der platonischen Philosophie anlangt, als auch in bezug auf das Historische und Persönliche. Der Verfasser behandelt im ersten Teil seines Buchs vor allem die Frage, inwieweit man Plato direkte positive mathematische Leistungen zuschreiben kann. Er kommt bei der Unsicherheit der Quellen zu keinen grundsätzlich neuen und bestimmteren Resultaten als die bisherige Forschung. Eine genauere Diskussion der analytischen Methode des Meno auch in dieser einzelwissenschaftlichen Hinsicht wäre begrüßenswert gewesen. Der zweite Teil erörtert die philosophische Bedeutung und Stellung der Mathematik. Nach dem Autor soll Plato diese zunächst in ihrer Apriorität gegenüber der Erfahrung gesehen haben, was vorzüglich ihm erlaubt hätte, das Problem der Geltung für die Wissenschaft fruchtbar zu machen. Dadurch aber sei sofort die Krisis entstanden durch Dringendwerden des Problems des Unterschieds und der Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Mathematik. In der analytischen Methode habe ihm Plato eine Lösung zuteil werden lassen, und zwar so, daß die Mathematik prin-

zipiell mit einer Gegebenheit, ihrer Axiomatik und ihren Definitionen, beginne, und von ihnen aus zu ihren Schlüssen und Resultaten gelange, die Philosophie dagegen gerade diese Gegebenheit aus dem ἀνυπόθετον zu rechtfertigen habe. Schließlich habe der alte Plato noch den Umfang des Problems der Geltung erweitert, indem er es mittels der Mathematik auch auf die Sphäre des Werdens ausdehnt habe, wodurch ihm die mathematische Naturwissenschaft entstanden sei. Dies wird an Hand einer chronologischen Erörterung der einschlägigen Stellen vorgelegt.

Das Buch ist flüssig geschrieben und liest sich leicht, fast zu leicht für die Schwierigkeit seines Stoffes. Der Einfluß Hermann Cohens und Rickerts auf die systematische Position des Verfassers ist unverkennbar, aber er erreicht die Tiefe des fordernden Verständnisses gegenüber dem Historischen, wie sie Hermann Cohen auszeichnet, bei weitem nicht. Vielleicht sind derartige nur vom Stoff bestimmte Monographien von einer gewissen Gefährlichkeit in der heutigen Forschung, wo sich philologische, fachwissenschaftliche und philosophische Arbeit bereits so nahe stehen. Der Verfasser überwindet diese Gefahr, die philologisch im Hängenbleiben im Abstrakten, philosophisch in der Neigung zum Eklektizismus liegt, nicht überall. Daher bleibt Platos Stil und sachliche Tiefe von einer gewissen Sprödigkeit dieser Interpretation gegenüber. Daß die bahnbrechenden Stenzelschen Resultate und überhaupt die Zahlenlehre des alten Plato fast gar nicht erwähnt und behandelt werden, ist eine Unvollständigkeit, die den Titel nicht rechtfertigt.

München.

Dr. Kurt Schilling-Wollny.

Goldziher, Ignaz. Vorlesungen über den Islam. 2. umgearbeitete Auflage von Franz Babinger. Heidelberg, Carl Winter, 1925. XII, 406 S.

Über die anerkannte Bedeutung der Vorlesungen Goldzihers etwas zu sagen, erübrigt sich. Doch soll das Erscheinen der 2. Auflage nicht vorübergehen, ohne unsere Leser auf das Buch hinzuweisen. Grundlage muslimännischer Geistigkeit ist für den Verfasser die ursprüngliche Rezeptivität des Islams, seine Fähigkeit zur organischen Einverleibung fremder Bestandteile. Dem Kunstliebhaber wird diese Fähigkeit des Islams zum Erlebnis, wenn er die islamische Baukunst Indiens mit der Nordafrikas und der Südspansiens vergleicht. Das indische Bauwerk ist indisch — und muslimännisch zugleich, offenbart uns also den Einfluß des dem Eroberer Gegebenen, nennen wir es Klima, Landschaft oder vorgefundene Kultur, — als auch des Eroberers eigene Art. Für die Welt des abstrakten Geistes, für Religion und Philosophie gilt das gleiche. Wertvoll ist es darum auch für den, der nicht speziell am Islam interessiert ist, die islamische Gedankenwelt wenigstens oberflächlich zu streifen. Das vorliegende Buch wird ihm dabei zum nützlichen Führer. Der Philosoph findet die ihm bekannten Erscheinungen wieder: Judentum, Christentum, Neuplatonismus — ja selbst indisches Denken. Und findet sie im islamischen Gewand. Gerade solches Wiedererstehen auf einem dem Ursprungsland fremden Kulturgebiet wirft manches Licht auf den geistigen Gehalt der ursprünglichen Idee. Es erleichtert die Trennung von — sagen wir einmal — episodischem und epochalem Gehalt.

Die Andeutungen werden genügen, um den nicht speziell für den Islam interessierten Lesern der Kant-Studien zu zeigen, daß die Lektüre des Werkes auch für sie äußerst wertvoll werden kann.

Berlin.

Oberregierungsrat Dr. Viktor Engelhardt.

Hampe, Susanne, Dr. phil. Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung. Weimar, H. Böhlau, 1926. IV, 92 S.

Daß die Mystik des Mittelalters sich in beständiger Wechselwirkung mit der Scholastik entwickelt hat, ist insbesondere seit Denifles Forschungen oft betont worden. Die Richtigkeit der Tatsache muß anerkannt werden, und gewiß kann eine Betrachtung des beiden Geisteswelten Gemeinsamen zu gegenseitiger Aufhellung führen. Aber über dem Gemeinsamen darf das Trennende nicht übersehen werden. Es liegt unzweifelhaft in der Mystik ein wesentliches Element, das nicht bloß über die mittelalterliche Kirchlichkeit, sondern über das mittelalterliche Denken überhaupt hinausführt und die spätere Entwicklung vorbereitet. Diese verheißungsvollen Keime neuerzeitlicher Gedankenarbeit aufzudecken, ist eine ebenso reizvolle wie lohnende Aufgabe. Die Verfasserin der vorliegenden Untersuchung greift einen der dabei in Be-

tracht kommenden Punkte heraus. Sie will zeigen, wie die Anfänge einer wichtigen Anschauung des deutschen Idealismus bereits in der Mystik Meister Eckeharts zu beobachten sind. Und zwar ist es der Tatbegriff Fichtes, insbesondere die religiös-sittliche Tat, für die sie bei Eckehart auffallende Analogien findet, ohne einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den beiden Denkern behaupten zu wollen. Wie Eckehart aus seiner Geistes- und Begriffswelt heraus zu Aufstellungen gelangt, die mit denen Fichtes verwandt sind, wird mit besonnenem Urteil dargelegt, und man kann der Verfasserin zustimmen, wenn man keinen Augenblick vergißt, daß man aus Eckeharts Lehre erst das ableiten muß, was bei Fichte als entscheidende Forderung in den Vordergrund tritt. Doch hat die Verfasserin diese Tatsache nicht bestritten.

Berlin.

Prof. Dr. G. Ellinger.

Heinemann, J. Poseidonios' metaphysische Schriften. Bd. I Breslau, M. & H. Marcus, 1921, 218 S.

Die unmittelbar vor Karl Reinhardts „Poseidonios“ erschienene Arbeit Heinemanns wird neben der bedeutenden Leistung Reinhardts ihren Platz in der Forschung behaupten. Sie will nicht wie das Buch Reinhardts eine umfassende Charakteristik des Poseidonios geben, sondern die Eigenart seiner Lehre nur soweit bestimmen, daß eine gesicherte Grundlage für den Nachweis seiner literarischen Wirkungen gewonnen wird, dem die zweite Hälfte des vorliegenden Bandes gewidmet ist und der in dem in Aussicht gestellten zweiten Bande des Werkes seine Fortsetzung finden soll. Zu diesem Zweck ist nicht eine allseitige Darlegung der Position des Poseidonios, wohl aber eine scharfe Fixierung der charakteristischen Eigentümlichkeiten seiner Lehre und ihre sichere Abgrenzung gegen die ihm nahestehenden Denker erforderlich. Durch eine solche Herausarbeitung der Eigenart des Poseidonios und seiner Stellung in der Stoa sucht der Verfasser die Grundlagen für seine späteren quellenkritischen Analysen zu gewinnen.

Auch unabhängig von ihrer Bedeutung für die Quellenkritik sind aber die Resultate, zu denen der Verfasser gelangt, von hohem Interesse. Während Reinhardt Poseidonios wesentlich als den großen Wirklichkeitsdenker, als den „Mystiker der Ursachenerkenntnis“ charakterisiert und die dualistischen Züge seiner Lehre als ganz peripher behandelt, stellt Heinemann sie in den Mittelpunkt und zeigt, daß nicht, wie man früher zumeist meinte, Panaetios, sondern erst Poseidonios den Schritt zu dem Dualismus Platos hin tut. Wichtiger noch als die Feststellung dieser Tatsache selbst ist der Nachweis der ihm zugrunde liegenden Motive. Poseidonios gelangt zu seiner dualistischen Auffassung des Menschen nicht von der Betrachtung der Tatsachen, sondern von der Untersuchung der Wertprobleme aus. Seine Umbildung der altstoischen Psychologie soll nach der Auffassung des Verfassers der Schlichtung des Gegensatzes dienen, der in der alten Stoa zwischen dem Idealismus der Ethik und dem Naturalismus der Psychologie besteht. Während die Ethik der alten Stoa nur die Tugend als Gut anerkennt und jedes Luststreben verurteilt, sieht ihre Psychologie beim Menschen wie beim Tier im Selbsterhaltungstrieb die Grundkraft alles Wollens. Dieser Gegensatz wird zum Widerspruch, weil auch für die Ethik der Stoa wie für die griechische Ethik überhaupt das höchste Ziel die Eudämonie ist, deren ethische Bestimmung mit der psychologischen Auffassung des Menschen unverträglich ist. Poseidonios bildet die Psychologie gemäß den ethischen Idealen der Stoa um, indem er als das wahre Selbst des Menschen dessen vernunftbegabten Seelenkern, den ihm innewohnenden Daimon, bestimmt und die wahre Eudämonie in dem Wohlbefinden dieses Daimon sieht. Diese Umbildung der altstoischen Lehre führt Heinemann auf die Kritik des Karneades zurück, der den inneren Widerspruch der stoischen Lehre aufgedeckt habe. Unter dem Eindruck dieser Kritik habe Panaetios den Rigorismus der stoischen Ethik gemildert und utilitaristische Motive in die Begründung der Ethik eingeführt, während Poseidonios die von Karneades aufgewiesenen Widersprüche durch die dualistische Umbildung der Psychologie zu beseitigen gesucht habe. In der Deutung des Karneades und in der Auffassung seiner Bedeutung für die stoische Ethik kann ich dem Verfasser nicht ganz folgen. In seiner Kritik der stoischen Ethik deckt Karneades nicht ihre immanenten Widersprüche auf, sondern wendet sich gegen ihre Voraussetzungen. Das gilt so gut wie für den Nachweis, daß es kein natürliches Recht gibt, auch für die Widerlegung der stoischen

Behauptung, daß es eine selbstlose Sittlichkeit gäbe, und daß in der Tugend die wahre Glückseligkeit liege. Seine Kritik hat, wie Heinemann überzeugend nachweist, auf Panaetios und ebenso auf den außerhalb des stoischen Schulverbandes stehenden Antiochus gewirkt. Poseidonius dagegen, dem es auf die Beseitigung der inneren Widersprüche der stoischen Lehre selbst ankommt, ist kaum durch Karneades beeinflusst, dessen Argumente durch ihn auch nicht entkräftet werden. Wenn so der geschichtliche Zusammenhang, den der Verfasser annimmt, an einzelnen Punkten zweifelhaft ist, so ist doch die Charakteristik der einzelnen Autoren und die Herausarbeitung der Differenz derselben zu Poseidonios durchaus überzeugend, und ebenso trifft die im Anschluß an die geschilderte Problemlage gegebene Darstellung der ethischen und religionsphilosophischen Ansichten des Poseidonius durchweg das Richtige.

Die den zweiten Teil des Buches bildenden quellenkritischen Analysen weisen den Einfluß des Poseidonios auf das Buch der Weisheit, das 4. Makkabäerbuch, die Briefe Senecas und Sextus Empiricus, Math. VII, 46—260 nach. Im Gegensatz zu der Hypothesensucht, die in der Poseidoniosforschung vielfach überhand genommen hatte und die von dem Verfasser ebenso wie von Reinhardt verurteilt wird, geht er selbst in seinen Analysen mit größter Umsicht und Besonnenheit vor und beschränkt sich auf das sicher Beweisbare. Trotz dieser Beschränkung gelangt er zu wichtigen Resultaten, die auf eine baldige Fortsetzung der ergebnisreichen Arbeit hoffen lassen!

Berlin.

Prof. Dr. Julius Guttman.

Howald, Ernst, Professor an der Universität Zürich. *Die Anfänge der europäischen Philosophie*. München, R. Oldenbourg, 1925. 119 S.

Deutlicher als in den anderen geistreichen oft paradoxen, aber immer anregenden Schriften des Verfassers kommt hier eine allgemeine philosophische Weltanschauung zum Ausdruck. Von dem Motto Paul Valerys an bis zur letzten Zeile ist dieses Buch von einer Kritik der europäischen Wissenschaft, oder allgemeiner von der Kritik der absoluten Wissenschaft überhaupt aus geschrieben. Wer sich früher wunderte, daß H. z. B. Platon die Wissenschaftlichkeit absprach und hierin von seinem eigenen Standpunkte aus eine Herabsetzung Platons empfand, der muß hier umlernen und begreifen, daß bei Howald neben und über dem „tiers-état“ der Wissenschaften es eine Philosophie gibt, die „aus der Fülle ihrer Souveränität alle höhere Geistigkeit ins Leben rufen“ konnte. Es wird für den Leser dieser Zeitschrift, der gewohnt ist, seit und durch Kant an die Vereinbarkeit höchster philosophischer Ziele und strengster Wissenschaft zu glauben, von nicht geringem Interesse sein, die Auswirkung jener modernen Skepsis bei einer so interessanten wissenschaftlichen Aufgabe zu verfolgen, wie sie die ewig anziehende, unermesslich viele Möglichkeiten der Deutung bietende vorsokratische Philosophie stellt. Ja man kann sagen, daß der Typus des Philosophierens, wie ihn die Anfänge der griechischen Philosophie darstellen, bei Howald und auch sonst das Muster für eine höhere überwissenschaftliche Art des Philosophierens immer wieder abgibt. Den eigentümlichen transzendentalen Vorgang zu verfolgen, der in dieser Darstellung jenen philosophischen Typus an diesem historischen Gegenstand erst möglich macht und zugleich die zerstreuten Bruchstücke dieser Philosophie aus diesem Typus deutet und formt, das wird gerade für den reizvoll sein, der klarer als Howald die „Grenzen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung“ zu erkennen gelernt hat und nicht nach deren Wahrheitsbegriff nun alle „Wissenschaft“ implizite beurteilt bzw. nur in einer nach dem Muster der Religionspsychologie vorgestellten Psychologie der historischen Philosophen das Heil der Philosophiegeschichte sieht. Damit berührt Howald das aktuelle Problem von Person und Sache in der Philosophiegeschichte. Wie aus meiner Darstellung dieser Frage im 26. Band der Kant-Studien S. 416 ff. hervorgeht, erkenne ich hier ein entscheidendes systematisches Problem an, stehe aber in der Durchführung auf dem diametral entgegengesetzten Standpunkte, und entferne mich deshalb auch in den historischen Ergebnissen — z. B. in der Beurteilung Platons, von Howald so weit, wie es nur möglich ist. Howald sieht die Grenzen der psychologischen Erfassung der griechischen Philosophen in dem Mangel an biographischem, überhaupt urkundlichem Material (S. 2). Howald ergänzt sich nun zu den erhaltenen Lehren und Frag-

menten gewisse seelische Erlebnisse; er spricht von dem inneren Harmoniebedürfnis, das den archaischen Denker erfüllt hätte und ihn zu neuen „Symbolen“ veranlaßt hätte. Ohne Scheu spricht Howald von Erlösungsbedürfnis usw. und verwendet ungeprüft eine Reihe von Begriffen, die mindestens für den Gebrauch in jener zeitlichen und geistigen Sphäre wesentlich umgedeutet werden müssen, — was übrigens Howald unwillkürlich tut; diese Möglichkeit der Umdeutung ist ein Vorteil seiner relativ weiten und unbestimmten Terminologie. So verwendet er offenbar in Anlehnung an Cassirer den Ausdruck Symbol auch für das wissenschaftliche Ausdrucksbestreben des menschlichen Geistes; wenn Howald aber „von der ungeheuren Ansteckungsfähigkeit des denkerischen Symbolerlebnisses“ redet und sie mit einer „Reihenpsychologie“ in Zusammenhang bringt, so entwickelt er diesen Begriff psychologisch weiter. Aber alles dies, was den streng definierte Begriffe voraussetzenden Leser zunächst ungeduldig macht, erleichtert es Howald, seine konkreten historischen Impressionen zum Ausdruck zu bringen. Er kennt die Zeugnisse gut, er baut mit Geschick gewisse moderne Thesen — wie etwa die Karl Reinhardts über das Verhältnis von Xenophanes zu Parmenides — in seine Gedankengänge ein, kurz man mag noch so wenig einverstanden sein mit dem, was sachlich geboten wird, ein eigentümlicher Reiz liegt in dieser Betrachtungsweise immer vor, die aufgeworfenen Fragestellungen neu durchzudenken. Eine oft peinliche Unruhe geht auch von diesem Buch wieder aus; man fragt sich, ob es nicht doch vorher übersene Probleme sind, die man zwar in der hier gebotenen Lösung nicht als irgendwie erledigt ansehen kann, die aber doch sichtlich auch einer philosophischen Bearbeitung fähig sind. Doch immer wieder fragt man sich verwundert, warum Howald, der alle Probleme von der subjektiven Seite anfaßt, der als Philologe doch sichtlich alle historischen Bedingungen kennt, so wenig die allgemeinen kulturellen Voraussetzungen, unter denen die von ihm behandelten Denker gestanden haben, die allgemeinen Bedingungen des damaligen Gemeinschaftslebens, in seine Analyse einbezieht. Denn gerade von diesem Gesichtspunkt aus könnte die „philosophie-psychologische Methode“ fruchtbar werden, wenn sie die besonderen Lagerungen ins Auge faßt, in denen die sachlichen Fragen der Philosophie in sich gegenseitig bedingender Verknüpfung auftreten. Daß trotz dieser methodischen Bedenken lehrreiche Ergebnisse und Ausblicke sich ergeben, soll aber auch an dieser Stelle, die zu einer Erörterung im einzelnen leider keinen Raum bietet, ausdrücklich hervorgehoben werden. Der Schwerpunkt liegt hier bei den Vorsokratikern, in denen überraschende Zusammenhänge wie von einem sich willkürlich bewegendes Scheinwerfer beleuchtet werden; die m. E. ganz fehlgreifende Bewertung des Sokrates als „eines Fremdkörpers in der europäischen Philosophiegeschichte“ (S. 110) kommt daneben nicht so sehr in Betracht. Alles in allem ein Buch, das grade der Kenner, der die nötigen Korrekturen sofort vornehmen kann, mit Vorteil lesen wird.

Kiel.

Prof. Dr. Julius Stenzel

Karrer, Dr. Otto und Pietsch, Dr. Herma. Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen. Erfurt, Kurt Stenger, 1927, 171 S. (Erster Band der Sammlung: Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wesens. Herausgegeben von Dr. Arthur Hoffmann-Erfurt.)

Daß, wenn man deutschen Geist in seiner Eigenart, in seiner letzten Tiefe und Weite aufzeigen will, Meister Eckehart in vorderster Reihe stehen muß, ist ohne weiteres klar. Ob gerade seine Rechtfertigungsschrift besonders geeignet ist, den Leser in den Geist des großen Denkers einzuführen, muß dagegen stark bezweifelt werden. Denn hier ist Eckehart gezwungen, einzelne beanstandete Sätze aus seinen Schriften zu verteidigen, und kann nicht den Reichtum und die Lebendigkeit seiner Gedankenwelt aus ihrem eignen inneren Zusammenhang entwickeln. Es muß deshalb die Erklärung von anderer Seite hinzutreten, und wenn man auch bei der „Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift“ von Herma Pietsch die Wärme der Anteilnahme an der Empfindungsweise Eckeharts rühmend anerkennen muß, so bleibt sie doch in der Enge ihres Gesichtskreises, in der psychologischen Betrachtungsweise der Mystik und in dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die ungeheure Kraft des spekulativen Denkens bei Eckehart hinter ihrem Gegenstande weit zurück. Unter der von den Herausgebern mitgeteilten Literatur zu Meister Eckehart findet

man Adolf Lassons grundlegendes Werk nirgends erwähnt, das gerade das Bahnbrechende der Eckehartschen spekulativen Methode hervorhebt. Es hätte Berücksichtigung verdient. Die philologischen und kritischen Beiträge von Dr. Karrer zeugen von sachkundiger Beherrschung der Materie; der Gesichtspunkt, der insbesondere die Anmerkungen beherrscht, ist der, daß der Nachweis geliefert werden soll, Eckeharts einzelne Lehrsätze seien korrekt thomistisch. Das kann eigentlich jedem, der nicht Dominikaner ist, aber gleichgültig sein; die entscheidende Frage bleibt, inwieweit sie den Geist des Christentums atmen und das gläubige Selbstbewußtsein zur volleren Erfassung seines Lebens in Gott, zum reineren Begriff der ewigen Wahrheit angeleitet haben. Gerade das Deutsche an Meister Eckehart ist doch nicht das, was er mit der romanischen Scholastik oder der romanischen Gefühlsmystik gemein hat, sondern der Strom eines aus dem geistigsten Enthusiasmus entspringenden reinen Denkens, der über Nikolaus von Kues hinüber bis in die klassische protestantische Philosophie des deutschen Idealismus geflutet ist. Hier ist deutscher Geist in seiner Quelle und in seiner Fülle zu fassen.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Landheer Barth. Der Gesellschafts- und Staatsbegriff Platons auf der Grundlage seiner Ideenlehre entwickelt. Rotterdam, N. V. Nijgh u. van Ditmar's Uitgevers-Mij., 1929.

Die Arbeit ist eine Dissertation, die, schon vor einigen Jahren bei Othmar Spann in Wien angefertigt, dessen Prinzipien der Staats- und Gesellschaftsauffassung auf Plato anwenden will. Die Darstellung selber ist nicht so sehr auf das Einzelne oder den Zusammenhang mit dem antiken Staat gerichtet, als daß sie sich in allgemeinen leichter verständlichen Redewendungen hält. Jedoch erreicht sie das Niveau der heutigen Wissenschaft nicht.

München.

Dr. Kurt Schilling-Wollny.

Landsberg, Paul Ludwig, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Bonn. Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung. Bonn, Friedr. Cohen, 1923, VII u. 101 S.

Die innere Fülle und Verschlungenheit der philosophischen Leistungen gestattet, ja fordert die Anwendung einer ganzen Reihe verschiedenartigster Untersuchungsweisen, von denen jede einzelne schon an sich ein relatives Recht besitzt. Dieses Recht wächst in demselben Maße, in dem sich die Fruchtbarkeit der betreffenden Methode erweist. Und eine recht erhebliche Fruchtbarkeit ist der „erkenntnissoziologischen Methode“ rühmend nachzusagen, womit auch ihr Recht anerkannt ist. — Wie der griechische Philosoph ursprünglich zu seiner Stadt und damit zu einer bestimmten, mehr oder minder festen Lebensgemeinschaft gehöre, so sei er mit ihr auch als Gesetzgeber verbunden. Auf Grund höchster Einsicht übe er die soziale Funktion der Gesetzgebung aus, und aus dieser Stellung und Leistung heraus sei er nun zu verstehen und zu würdigen. Indem unser Verfasser einem solchen „erkenntnissoziologischen“ Verfahren huldigt, gelingen ihm ausgezeichnete Aufschlüsse in bezug auf die von Geheimnissen umhüllte Gestalt des Sokrates und in bezug auf die Entstehung und den Sinn der Akademie Platons. Für den Schöpfer der Ideenlehre sei die aristokratische, sittenstrenge dorisch-konservative Sekte der Pythagoräer auch soziologisches Vorbild geworden. Mit der Schöpfung seiner Akademie habe er auch den sokratischen Mythos geschaffen, der geradezu als die ideelle Grundlage der platonischen Schule anzusehen sei. Der Apotheose des geliebten Lehrers Sokrates gab Plato die Form durch die Gründung der Akademie. Und es bezeugt ein feines Verständnis für die eigenartige soziologische Bedeutung dieser Akademie, wenn Landsberg sie als Erlösungssekte auffaßt und entsprechend schildert. Das innerste Recht für diese Auffassung scheint mir darin gegeben zu sein, daß zu den Voraussetzungen der Metaphysik überhaupt und ganz besonders der platonischen Ideenlehre ein starkes religiöses Motiv und damit eine auf Erlösung gerichtete Tendenz gehören. Bei der Darlegung dieser Beziehung hebt L. erfreulicherweise den entscheidenden Anteil hervor, den für die Erhellung der Eigenart und Bedeutung des griechischen Mysterien- und Erlösungsglaubens Erwin Rhodes klassische Untersuchungen beigetragen haben. Bis in die Zeiten der sophistischen Aufklärung ist dieser Glaube dann als Volksreli-

gion lebendig geblieben. Und von dieser Volksreligion her sei auch, so führt unser Verfasser in einleuchtender Weise aus, nicht nur Platos Staatslehre, sondern nicht minder seine Metaphysik bestimmt. Nur würde ich hier, unter Zustimmung zu L.s Standpunkt, das Wörtchen „mit“ einflechten. Denn auf die Entstehung und Ausbildung jener Metaphysik haben auch noch manche andere Faktoren „mit“eingewirkt. Dennoch eignet den Ausführungen der vorliegenden Schrift insofern ein nicht geringes Maß an Berechtigung, als sie auf die Verbundenheit des Philosophen Plato und seiner Lehre mit dem sozialen Leben eindringlich aufmerksam machen im Unterschied von anderen Auffassungen, die die platonische Dialektik rein abstrakt, rein spekulativ deuten und sozusagen als Ausdruck einer reinen Theorie kennzeichnen. Ein guter Teil der Ausbildung und des Sinnes der Philosophie ist in der Tat von der soziologischen Seite her zu erfassen, da hinter jedem System Persönlichkeiten stehen, die aus einer bestimmten Zeit- und Gesellschaftslage hervorgehen. „Das Geschlecht der Philosophen ist die erste Wirklichkeit der Philosophie“ (Landsberg S. 94). Genauer differenziert sich nun diese Lebensverbundenheit und Wirklichkeitszugehörigkeit der Philosophie in mindestens zwei große Typen: Die Gestalt der autonomen Sektenphilosophie, wie sie das griechische Geistesleben entwickelt habe, finde ihre Fortsetzung und Zurückdrängung durch die mit Augustinus anhebende heteronome Kirchenphilosophie, wie L. am Schluß seiner Klarlegungen andeutet. Leider bezog sich seine Aufgabe nicht mehr auf die Schilderung des komplizierten Gewebes der soziologischen Struktur bzw. Strukturen der neuzeitlichen Philosophie. Denn es ist kein Zweifel, daß jene soziologische Betrachtungsweise unsere Einsicht in die Entstehungsbedingungen und in die allgemeine Stellung, die die Philosophie inmitten der menschlichen Gesellschaft einnimmt, erheblich fördert. Zumal dann, wenn sie in so umsichtiger und quellenmäßig gesicherter Überlegung erfolgt wie bei dem Verfasser der vorliegenden Schrift.

Berlin.

Arthur Liebert.

Maimon, Mose ben. Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiß. Leipzig, Meiner, 1923, 24. 3 Bände. LXXI, 394 S.; IX, 313 S.; VIII, 392 S. = [Philosophische Bibliothek. Bd. 184 a—c].

Durch die vorliegende Übersetzung und ihre Aufnahme in die philosophische Bibliothek wird erfreulicherweise der „Führer“ des Maimonides einem weiteren Kreise zugänglich gemacht. Dieses Hauptwerk der jüdischen Philosophie des Mittelalters geht nicht nur Spezialforscher an, sondern ist für jeden von Bedeutung, der tiefer in die Geschichte des religiösen Denkens im Mittelalter eindringen will. Seiner unmittelbaren Absicht nach will das Werk allerdings nur die Lehren des Judentums mit der aristotelischen Schulphilosophie in Einklang bringen. Aber die Problemlage, von der es ausgeht und die es mit ungemeiner spekulativer Kraft durchdringt, ist in entscheidenden Punkten die der Religionsphilosophie des Mittelalters und die der beginnenden Neuzeit überhaupt, und in dem religiösen Rationalismus des Maimonides, der auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik die personalistische Religiosität der Bibel philosophisch rechtfertigt, findet eine der typischen Grundstellungen mittelalterlichen Denkens einen Ausdruck von größter Reife und Sicherheit. Der sachlichen Bedeutung des Werkes entspricht die Größe der von ihm ausgehenden geschichtlichen Wirkung. Seine beherrschende Stellung innerhalb der jüdischen Philosophie offenbart sich noch in dem Einfluß, den es auf Spinoza geübt hat. In der christlichen Scholastik hat es besonders auf den Begründer ihrer aristotelischen Richtung Albertus Magnus und Thomas von Aquino gewirkt. Am Beginn der neueren Philosophie stehen u. a. Nikolaus von Cusa und Jean Bodin unter seinem Einfluß und noch Hugo Grotius in seinem „De iure belli et pacis“ und Leibniz in seiner „Monadologie“ benützen an einzelnen Stellen seine Gedanken.

Den Ansprüchen, die an die Übersetzung eines Werkes von diesem Range zu stellen sind, entspricht die Arbeit von Weiß leider nicht. Sie reicht allerdings aus, um den Fernstehenden ein im ganzen zutreffendes Bild des Werkes zu geben; aber sie bleibt weit hinter dem zurück, was bei dem heutigen Stande unseres Wissens geleistet werden könnte. Der inzwischen verstorbene Verfasser legt seiner Übersetzung nicht das von Salomon Munck herausgegebene arabische Original des Werkes, son-

dern die hebräische Übertragung des Samuel ibn Tibban zugrunde, die er allerdings fleißig und sorgfältig benutzt. Da er die französische Übersetzung Muncks zur Kontrolle heranzieht, ist er freilich vor wesentlichen Mißverständnissen bewahrt, aber er kommt nirgends über die mehr als sechzig Jahre alte Arbeit Muncks hinaus. Für den mehr philosophisch als philologisch interessierten Leser ist bedenklicher, daß es der Übersetzung häufig an der erforderlichen begrifflichen Prägnanz fehlt; besonders da, wo sie den Text etwas freier wiedergibt, verwischt sie die Schärfe und Präzision der Gedankenführung manchmal recht empfindlich.

Das Gesagte gilt auch für die der Übersetzung beigegebenen Anmerkungen, die zum großen Teile Munck entlehnt sind, in ihren selbständigen Ausführungen aber vielfach recht naiv anmuten. Am schwächsten geraten ist die ausführliche Einleitung, welche die Philosophie des Maimonides in den geschichtlichen Zusammenhang einordnen will. Sie trägt allerhand wertvolles Material zusammen, ist aber wesentlich kompilatorisch gearbeitet und läßt jede selbständige und einheitliche Erfassung der Gedanken des Maimonides und seiner Vorgänger vermissen. Trotz ihrer Mängel ist die Weißsche Übersetzung ein brauchbares Orientierungsmittel. Aber es ist zu hoffen, daß der „Führer“ des Maimonides einen Übersetzer findet, der philologisch und philosophisch auf der Höhe seiner Aufgabe steht und seinen Lesern ein tieferes und eindringlicheres Verständnis des Werkes ermöglicht.

Berlin.

Prof. Dr. Julius Guttman.

Plotin, *Enneades*, Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres“, 1924. Bisher 4 Bände.

Seit sich das Forschungsinteresse der klassischen Philologen den späteren Zeiten der Antike zugewandt hat, beginnt auch die Gestalt des letzten großen griechischen Denkers immer stärker hervorzutreten. Schon seit einer Reihe von Jahren plant der Verlag der Philosophischen Bibliothek die Herausgabe einer neuen Übersetzung. Aber die Schwierigkeiten derselben sind so groß, daß sie noch immer nicht erschienen ist. Nun sind die Franzosen zuvorgekommen und haben eine neue französische Übersetzung aus der Feder des dafür besonders berufenen Philoforschers Bréhier herausgebracht, der gleichzeitig der griechische Text in neuer philologischer Edition gegenübersteht, — ein Verfahren, das sich auch sonst zur Nachahmung empfiehlt. Allerdings ist auch diese Ausgabe noch bei weitem nicht vollendet. Die jetzt vorliegenden, schön ausgestatteten 4 Bände enthalten knapp die Hälfte des Ganzen, nämlich die ersten 4 Bücher. Der Wert der Übersetzung wird noch erhöht durch sachkundige Nachworte am Schluß der meisten größeren Abschnitte.

Daß auch die Parapsychologie an Plotin lebhaft interessiert ist, ist ersichtlich schon aus dem Umstande, daß vor kurzem in den *Proceedings of the Society for Psychical Research* ein Heft einer Arbeit über ihn gewidmet war.

Tübingen.

Prof. Dr. T. K. Oesterreich.

Singer, Kurt, Professor an der Universität Hamburg. *Platon der Gründer*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927. 266 S.

Platon der Gründer — das ist Singer zufolge der echte Grieche, welcher kraft der eingeborenen klassischen Norm das Leben von Grund aus umschaffen will. Der Gründer im griechischen Sinne ist, immer nach Singer, der Gesetzgeber, aber ein solcher, der die Gesetze aus seinem und seines Volkes innerstem Wesen heraufholt und so das Leben zu seinem Ursprung zurückführt. Freilich kann es sich nur um ein Zurückführen auf einer rein geistigen Stufe für Platon handeln; aber darum ist dieser kein bloßer Theoretiker. Er steht jenseits, noch vor der Unterscheidung von Theorie und Praxis, der Auflösung des Lebens in seine regionalen Besonderungen; von ihm wird das Leben noch als Einheit zusammengeschaut. Diese Einheit sucht er in einer Zeit, in der sie sich zu lockern beginnt, zu retten, neu zu festigen. Wie ihm letztlich alles auf die Gestalt des Lebens ankommt, so muß er selbst als eine Gestalt des Lebens betrachtet werden. Gegenüber einer solchen gilt es, ihrer Äußerungen gewahr zu werden. Diese Äußerungen sind Platons Werke, seine Dialoge. Bekannt sind die Schwierigkeiten ihrer chronologischen Ordnung; auf sie kann von dem hier eingenommenen Standpunkt aus nicht viel Wert gelegt werden. Weder philologische

Wort- noch logische Sinnerforschung taugen zum Kriterium, wo es sich um die Entfaltung eines Lebendigen handelt; hier kommt einzig ein organischer Maßstab in Betracht. Im Reich des Organischen herrscht nur ein Prinzip: die innere Form. Nach ihr sind die Dialoge zu gruppieren. Die innere Form der Dialoge Platons wird bestimmt durch sein Sokrates-Erlebnis; mithin ist der Wandel der platonischen Anschauungen zu verfolgen an dem Wandel des Bildes des Sokrates, der Platon vom Heros erst zu dem erosgleichen dämonischen Mittler und schließlich zur bloßen Maske des Logos selbst wird. Das mythische Bild des bindenden, das Maß gebenden Sokrates setzt Platon der allgemeinen Auflösung entgegen, muß er entgegensetzen; denn Geltung dringt nur ins Leben ein, wenn sie sich in einem hohen Bild realisiert zeigt. Wie Platon sein großer Lehrer als ein mythisches Bild erscheint, so sind ihm auch die Ideen mythische Bilder, bis sie schließlich — entsprechend dem Wandel des Sokrates-Bildes — von mythisch geschauten, bis zum äußersten herausgetriebenen Verdichtungen des höchsten Wertes zu logischen Universalien werden. So hat Platon ein Doppelantlitz. Zuerst repräsentiert er — wie Sokrates ihm selbst — das mythische Bild des Gründers, der das Maß zu finden, die Norm emporzuheben strebt; von hier aus betrachtet, weist er auf den Urquell griechischen Lebens zurück. Zuletzt gerät er, für den früher der Gedanke Ausdruck und Bewegung, alles Logische Sinn und Zeichen eines Alogischen genau so ist wie für seinen Lehrer, der sich aber gleich diesem im Kampf wohl oder übel der logischen Waffen seiner Gegner bedienen muß, wirklich in die Sphäre des Logischen; unter diesem Aspekt zeichnet er der intellektualistischen Geisteshaltung des Aristoteles und überhaupt der Folgezeit die Richtung vor.

Singer ist der Meinung, daß man Platon so sehen müsse, wenn man ihn platonisch sehen will. Ob er sich wohl ganz klar darüber geworden ist, was es heißt, Platon platonisch zu sehen, ob er sich wohl all der abgründigen Schwierigkeiten bewußt ist, die mit dem Problem der Hermeneutik verknüpft sind? Es mag dahingestellt bleiben, ob Singer wirklich Platon platonisch sieht; sicher ist jedenfalls soviel, daß er Platon mit den Augen des romantischen Typs moderner Lebensphilosophie sieht, mit den Augen des Expressionismus. Das Logische als Sinn und Zeichen eines Alogischen, der Gedanke als Ausdruck und Bewegung, das Heraustreiben bis zum äußersten, die mythischen Bilder, die innere Form, die Lebensgestalt und -einheit, — das alles ist uns allmählich wohlvertraut geworden. Nun liegt die Versuchung nahe, die Platon-Deutung Singers genau so abzulehnen, wie dieser die Marburger Platon-Interpretation ablehnt; die Versuchung liegt um so näher, je mehr man davon überzeugt ist, daß der Marburger und sonstige Neukantianismus denn doch noch ein ganz Teil höher stehen als expressionistische Lebensphilosophie. Allein man würde damit Singer ebensowenig gerecht werden wie er der Marburger Schule; es gilt vielmehr zu erkennen, daß seine Platon-Auffassung genau so in dem Geist der Epoche wurzelt wie damals die Marburger. Zwar kommt seine Schrift etwas *post festum*; denn der Expressionismus als in sich geschlossene Zeitströmung ist inzwischen bereits zu Grabe getragen worden. Als Lebensphilosophie scheint er sich freilich am längsten zu halten, wie gerade auch wieder die Singersche Arbeit zeigt. Mit ihr sucht sich speziell der Kreis um Stefan George Platons zu bemächtigen; was Gundolf, auf den sich Singer verschiedentlich bezieht, in seinem Werk über Goethe und Bertram in seinem Werk über Nietzsche erstrebt, das erstrebt Singer im Hinblick auf Platon. So mag denn das neue Platon-Buch begrüßt werden als der auf jeden Fall beachtenswerte, mit großer Kraft und unleugbarem Geschick unternommene Versuch, von einer gewissen philosophischen Einstellung, ja, noch mehr: von einem bestimmten Zeitgeist aus sich Platon zu nähern.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Schrempf, Christoph. Sokrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1927. 184 S.

Das Buch ist von einem Nicht-Fachphilosophen und Nicht-Fachhistoriker geschrieben, der sich aber in Sokrates so eingelesen und eingelebt hat, daß er in sokratischer Manier und Ironie über Sokrates sprechen und den Sinn des Menschenlebens dieses Sonderlings in scharfsinnig analysierenden Betrachtungen entziffern kann.

Um Sokrates zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat, nicht, wie er mißver-

standen wurde, geht Schrempf von der platonischen Apologie aus. Er zergliedert die Verteidigungsrede und arbeitet das Positive heraus und sichert sich so einen festen Standort für die Beurteilung aller vorhandenen Berichte über Sokrates. Schr. findet in der platonischen Apologie wirklich ein Referat, nicht eine freie Komposition. In den anderen Nachrichten ist ein Sokrates, der seinen Beruf noch nicht klar erfaßt hatte.

Aristophanes, Xenophon und Platon haben Sokrates nicht verstanden, weil es für einen Zeitgenossen so gut wie unmöglich war, in Sokrates vor seinem Prozeß den zu erkennen, als den er sich in seiner Rede an die Richter zu erkennen gab.

Aristophanes gibt in seinen „Wolken“ eine Karikatur des Sokrates der Apologie. Xenophons Erinnerungen an Sokrates können schon ihrer Entstehung nach nicht viel Glaubwürdigkeit beanspruchen. In Xenophons apologetischem Bericht verrät sich, daß die Gespräche des Sokrates eine doppelte Wirkung ausübten, darum waren sie einer doppelten Deutung fähig. Xenophons Sokrates drängt uns die Vermutung auf, Sokrates müßte nicht bloß mehr, sondern auch etwas anderes gewesen sein, als Xenophon in ihm sah. So wird Xenophon indirekt zum Zeugen dafür, daß in der platonischen Apologie sich uns der wirkliche Sokrates vorstelle.

Die Apologie ist nicht als ein Werk Platons zu betrachten. Platon wollte nicht Sokrates darstellen, nur „sokratische“ Gespräche schreiben. Wir erhalten aus der Apologie ein anderes Bild seiner Wirksamkeit als aus den sokratischen Gesprächen Platons. Platon konnte dem Meister nicht folgen, wenn dieser sich auf seine höchste Höhe erhob. Platon hatte den wirklichen Sokrates wohl gehört, aber nicht verstanden. Daß der junge, noch nicht dreißigjährige Platon den siebzيجährigen Sokrates richtig verstanden hätte, wäre doch wohl eher zu verwundern als das Gegenteil. Platon legt seine Lehre dem Sokrates in den Mund. Sokrates wird Platon zu seinem Vorläufer. Platon hat sich gegen den Meister, dessen Werk er anscheinend aufnimmt, unverantwortlich benommen. Er hat Sokrates nach seinem Geschmack und Verständnis umgemodelt. Schrempf betrachtet alle Dialoge Platons, um diese Auffassungen nachzuweisen.

Abschließend sagt Schrempf: Sokrates hatte nur Mißerfolge, denn sein Ziel war nicht die Philosophie, sondern die Seele des einzelnen Menschen. In Wahrheit bezeugt fast die gesamte Entwicklung der Philosophie bis zur Gegenwart, daß Sokrates fast umsonst gelebt hat. Daß so eine sonderbare Existenz, die jedes vermeinte Wissen ein langes Menschenleben hindurch mit bewußtem Willen ablehnte, für die es in Wirklichkeit eine Mission gab, die allein ihr Leben lebensfähig machte, einmal wirklich war und also möglich ist, das ist von dauernder Bedeutung.

Dieses aufrüttelnde Buch sagt manches, was andere auch gesagt haben, in einem freieren und entschiedeneren Tone. Mögen die „Platoniker“ sich mit ihm abfinden.
Leipzig. Prof. Dr. Paul Vogel.

Thomas von Aquino. Staat und Gesellschaft. Ausgewählte Stücke in Übersetzung, eingeleitet und erläutert von Karl Schulte. Paderborn, Ferdinand Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe. 1929. 8. Bändchen. 79 S.

Thomas von Aquino, Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem. Ausgewählt und herausgegeben von Karl Schulte. Paderborn, Ferdinand Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe, 1929. 10. Bändchen. 82 S.

Mit vollem historischen und sachlichen Recht wendet sich das Interesse der Gegenwart neuerdings in verstärktem Maß der Philosophie des Mittelalters zu. Da fällt denn der Blick nicht zum wenigsten auch auf den „doctor angelicus“, auf Thomas von Aquino, welcher der katholischen Kirche nicht bloß als ein, sondern geradezu als der Philosoph gilt. In Anbetracht dessen sind die beiden hier zur Anzeige gelangenden Bändchen auf das lebhafteste zu begrüßen. Das eine vermittelt die praktische, das andere die theoretische Philosophie des Aquinaten.

In dem ersten werden die zerstreuten politischen und sozialen Einsichten des Thomas gesammelt und übersetzt. Es werden Partien gebracht aus „Summa theologica“, „Summa contra gentiles“, „De regimine principum“ und den Kommentaren zur aristotelischen „Ethik“ und „Politik“. Das Angeführte wird 5 Abschnitten eingegliedert, deren Überschriften lauten: „Der Staat als Glied der göttlichen Ordnung“, „Der Staat als Organismus“, „Gerechtigkeit, Recht und Gesetz“, „Die Arten der

Verfassung“, „Staat und Kirche“. Dem Text geht ein kurzes Vorwort voran; ihm folgen erläuternde Anmerkungen sowie ein Verzeichnis derjenigen Stellen aus den thomistischen Werken, welche dem Text im einzelnen zugrunde liegen.

In dem anderen Bändchen handelt es sich um die Übertragung von Teilen der 1. und 11. jener „quaestiones disputatae“ aus der Pariser Zeit des Thomas. Die 1. Frage, die der Wahrheit, und die 11., die dem Lehren des Wahren gilt, gehören offenbar in der Tat innerlich zusammen, so daß ihre äußere Vereinigung durch Schulte als vollkommen gerechtfertigt erscheint. Die Verdeutschung der 1. Frage schließt sich der Pariser Ausgabe (1884) und der Turiner (1914) an. Da hier die bei Thomas befindlichen Zitate nicht kritisch untersucht worden sind, unterzieht sich Schulte der Mühe einer solchen Prüfung. Bei der Übersetzung der 11. Frage fällt diese Mühe fort; denn die Prüfung ist schon in der Bonner Ausgabe Dyroffs (1921) geleistet worden, welche Schulte benutzt. Diesmal wird eine etwas ausführlichere Einleitung dem Text vorausgeschickt, und ihn ergänzen ein Literaturverzeichnis sowie Anmerkungen, welche teils Erläuterungen bringen, teils sich mit den Zitaten und literarischen Quellen des Thomas beschäftigen.

Da die beiden Bändchen mit allem erforderlichen methodologischen Rüstzeug ausgestattet und überdies für didaktische Zwecke höchst geschickt zusammengestellt sind, so sind sie sowohl in rein wissenschaftlicher wie auch in pädagogischer Hinsicht durchaus gutzuheißen.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil:

Die patristische und die scholastische Philosophie. Elfte, neubearbeitete und mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Ausgabe. Herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Geyer, o. ö. Professor an der Universität Bonn. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1928. XVIII. und 826 S.

Da der hochverdiente Bearbeiter der 10. Aufl. des 2. Teiles, Prof. Dr. Matthias Baumgartner, infolge schwerer Krankheit bedauerlicherweise nicht in der Lage war, die neue Auflage zu besorgen, so wurde ihre Bearbeitung vom Verlage in die Hände Bernhard Geyers gelegt. Ein besserer Nachfolger konnte für Baumgartner kaum gefunden werden. Hat sich Geyer doch durch seine ausgezeichneten Forschungen auf dem Gebiete der Scholastik einen wissenschaftlich hellklingenden Namen erworben. Genannt seien hier nur seine Abälard-Ausgaben und seine vortreffliche Abhandlung über „Der Begriff der scholastischen Theologie“ in der Dyroff-Festschrift von 1926. Zeigte bereits Baumgartners Ausgabe recht erhebliche Fortschritte gegenüber den ihr vorangehenden, so ist durch Geyer wiederum ein außerordentlich bedeutsames Stück Arbeit in bezug auf die weitere Erneuerung dieses Ueberwegbandes geleistet worden. Es war nicht wenig zu tun. Denn seit der letzten Auflage im Jahre 1914 war gerade die Geschichte der Scholastik mehr und mehr in den Mittelpunkt der geschichtlichen Forschung getreten. Dabei sind für diese Renaissance der Scholastik, und von einer solchen Renaissance darf man sprechen, nicht bloß historische, sondern auch systematische und weltanschauliche Interessen maßgebend. Die Archive der Klöster haben ungeahnte Schätze kostbaren Materials hergegeben; eine Reihe philologisch und kritisch-historisch aufs beste geschulter Forscher hat die Handschriften bearbeitet, interpretiert, herausgegeben: Mit dem Wandel unserer Kenntnis hat auch ein tiefer Wandel in unserer Auffassung und Wertung der Scholastik eingesetzt. Ein solcher Wandel war die Folge geschichtlicher Belehrung. Außerdem decken sich beachtenswerte und aussichtsreiche Richtungen in der Philosophie der Gegenwart nach Motiv wie Durchführung in weitem Umfange mit bestimmten Strömungen in der Scholastik, nicht selten ohne Kenntnis dieser Verwandtschaft und ohne Berufung auf sie. Mit welcher glänzenden, von uneingeschränkter Vertrautheit mit dem Gegenstand zeugenden Umsicht und Sorgfalt sind jene nach Zahl und Bedeutung recht erheblichen Forschungsergebnisse von Geyer berücksichtigt und in den Text aufgenommen worden. Er hat gegenüber der wegen ihrer Trefflichkeit anerkannten Darstellung Baumgartners mit Recht die schuldige Pietät taktvoll gewahrt. Trotzdem ist, wie schon ein flüchtiger Vergleich lehrt, fast auf jeder Seite die bessernde Hand merkbar. Im übrigen kann und soll meine Anzeige keine „Kritik“ der Geyerschen Leistung bedeuten. Denn auf dem Felde der mittelalter-

lichen Philosophie sind wir seine Schüler, ist er unser Meister. Mit Ruhe und aufrichtiger Dankbarkeit können wir uns seiner überlegenen Führung überlassen, erfüllt von dem Bewußtsein sichersten Geleitetwerdens, getragen von der Gewißheit, allseitig zuverlässigste Auskunft und Belehrung über die Einzeltatsachen und über die großen und beherrschenden Zusammenhänge in der Entwicklung jener gewaltigen Geistesmacht zu erhalten, die wir die Philosophie des Mittelalters nennen.

Berlin.

Arthur Liebert.

Zeller, Eduard. Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie in neuer Bearbeitung. Von **Wilhelm Nestle**. Leipzig, O. R. Reisland, 1928. XII, 329 S.

Die Zellersche Geschichte der Philosophie ist zu bekannt, als daß sie noch ein Wort des Lobes bedürfte. Sie ist für uns die Tradition antiker Philosophiegeschichtsschreibung schlechweg, und jeder neuere Versuch über das gleiche Gebiet wird, auch oder gerade wenn er ganz andere Absichten hat als Zeller, nur um so selbständiger sein können, je radikaler er sich mit der Tradition, also mit Zeller, auseinandersetzt. — Was hier vorliegt, ist die Umarbeitung des Zellerschen Grundrisses durch Nestle, die, wie auch der Verfasser schreibt, das Buch um etwa zwei Drittel seines Bestandes gemäß dem heutigen Stand der Forschung erneuert hat. Jeder Versuch einer Umarbeitung eines so traditionellen und grundlegenden Buches ist der Gefahr ausgesetzt, den bis ins kleinste hinein konkreten und festgefügtten Zusammenhang des ursprünglichen Textes zu lockern, und, da eine Umarbeitung gerade keine originale Konzeption des Ganzen sein kann, sondern nur die Hereinziehung neuer Einzeleinsätze, sich aus dem ursprünglichen Zusammenhang zu lösen und ins Abstrakte der Redensart zu verlieren. Obwohl natürlich sich die Umarbeitung des Grundrisses eher rechtfertigen läßt, als die des großen Zellerschen Buches, und obwohl Nestle seine undankbare Aufgabe mit großem Geschick gelöst hat, so daß Vieles wirklich als Verbesserung erscheint, hat er doch diese Gefahr nicht immer überwunden. Als ganz neue Einsätze auf diesem Gebiet Zeller gegenüber sind vor allem zu nennen: Natorp, H. Maier, Heidegger von philosophischer Seite, Reinhardt, Stenzel, Wilamowitz, W. Jäger, E. Hoffmann von philologischer Seite (die Forschung steht sich übrigens in diesen zwei Gruppen heute bereits sehr nahe). Eine ganz neue Grundlegung und Konzeption des ganzen Themas als solchen, wie es doch für seine Zeit Zeller gewesen war, ist noch nicht vorhanden. Nestle hat diese Situation der Forschung vielleicht etwas zu sehr egalisiert, anstatt sie als solche gerade sichtbar zu machen, wozu seine Aufgabe außerordentlich geeignet gewesen wäre. Für seinen Zweck eines Lehrbuches für Studierende ist das nicht ganz ungefährlich.

München.

Dr. Kurt Schilling-Wollny.

c) Neuzeit; bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts

Brunswig, A., weil o. ö. Professor an der Universität Münster. Leibniz. Wien und Leipzig, K. König, 1925. 183 S. (=Menschen, Völker, Zeiten; Bd. 8.)

Im Mittelpunkt der schönen, leicht verständlichen und von warmer Sympathie für Leibniz erfüllten Darstellung steht seine Metaphysik. Brunswig macht damit nicht eine Konzession an die populären Absichten der Reihe, in der sein Buch erscheint, er will vielmehr den Wahrheitsgehalt und die große philosophische Bedeutung gerade der Monadenlehre hervorkehren. Sie ist ihm „in den Grundgedanken durchaus wahrscheinlich und annehmbar, kein bloßer, wenn auch wundervoller, metaphysischer Roman“. Er unterstreicht die realistischen Tendenzen der Leibnizschen Philosophie; die Körperwelt ist ein aus den Monaden resultierendes, wohlfundiertes Phänomen, nicht, wie es meistens geschieht, rein idealistisch aufzufassen, ein Gegensatz also der phänomenologisch-ontologischen Auffassung zu der erkenntnistheoretischen Cohens-Cassirers. Für Brunswig ergeben sich drei Abstufungen des Seins bei Leibniz: vom wahren Sein der Monaden über seine erste, noch objektive Manifestation, die Körperwelt mit ihren mechanischen Qualitäten, zur rein subjektiven Erscheinungsweise ihrer mechanischen Prozesse für das verworrene Vorstellen, die Sinnesempfindungen. Bei der prästabilierten Harmonie sind vier Formen

zu unterscheiden: 1. die logische Übereinstimmung von Denken und Sein, 2. die kosmologische: die der einzelnen Monaden untereinander, 3. die psychologische: der Zusammenhang von Leib und Seele, 4. die theologische: Reich der Natur und der Gnade.

Besonders betont Brunswig den Individualismus in der Leibnizschen Metaphysik. Er nennt ihn nicht bloß den großen Synthetiker, der als neuzeitlicher Thomas von Aquino Antike, Christentum und moderne Naturwissenschaft zu einer höheren Einheit verschmilzt, er ist ihm auch der eigentlich christliche und zugleich faustische Denker, der zuerst philosophisch den unendlichen Eigenwert der Einzelseele zum Ausdruck gebracht habe.

Ob wirklich Leibniz' Metaphysik „Ewigkeitswert besitzt“, eine Ansicht, die ja heute ein vielfaches Echo findet, darf bezweifelt werden. Um „gerade unserer Zeit viel zu sagen“, fehlt es ihr und seiner Weltanschauung am tieferen ethischen und echt religiösen Gehalt, was auch B. nicht bestreitet. Leibniz ist doch, einem letzten Grundzug seines Wesens entsprechend, eher der Philosoph, etwas zu schroff gesagt, der Betriebsamkeit, als des rastlosen ethisch-religiösen Tätigkeitsdranges. Seine zu schnell harmonisierende, über die Gegensätze hinweggleitende Metaphysik, deren Individualismus auch recht problematisch, rein intellektualistisch und damit zu flach ist, kommt doch wohl den viel bedeutenderen logischen, erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Einsichten, über die Brunswig auch sehr klar, aber viel kürzer berichtet, an Wert nicht gleich.

Der Darstellung der Philosophie und ihrer Nachwirkung geht eine kurze Lebensbeschreibung von Leibniz voraus, die seine kaum faßbare Vielseitigkeit und Genialität sehr schön zeigt, auch ein ergreifendes Bild des immer mehr sich verdüsternden Schicksals dieses optimistischsten aller Philosophen gibt. Das Buch ist mit 30, zum Teil ganzseitigen Abbildungen ausgestattet, die allerdings nicht alle völlig gelungen sind.

Bonn.

Dr. Fr. Großbart.

Cassirer, Ernst, ö. Professor an der Universität Hamburg. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. (Studien der Bibliothek Warburg, X.) Leipzig, B. G. Teubner, 1927. 458 S.

Die Bibliothek Warburg hat sich (wie E. Cassirer in der Widmung dieser Festschrift zum 60. Geburtstage ihres Stifters formuliert) die doppelte Aufgabe gestellt, einerseits „das Material für die geistesgeschichtliche und für die kulturwissenschaftliche Forschung bereitzustellen“, andererseits die leitende Maxime dieser Forschung, „den Gedanken der methodischen Einheit und des methodischen Zusammenschlusses aller Gebiete und aller Richtungen der Geistesgeschichte“, anschaulich zu verwirklichen. Beide Aufgaben, die äußere und die innere, werden in dem vorliegenden Bande in vorbildlicher Weise gefördert. Der ersten Aufgabe dient der große Anhang, der schwer erreichbares Material der Renaissancephilosophie leichter zugänglich macht, der zweiten Aufgabe dienen die vier eng zusammenhängenden Einzeluntersuchungen, in denen E. Cassirer die entscheidende Bedeutung des Nikolaus Cusanus nicht nur für die deutsche, sondern auch für die italienische Renaissancephilosophie nachweist und darüber hinaus sogar zu zeigen unternimmt, daß die von diesem eingeleitete Gedankenbewegung einen wesentlichen und produktiv mitbestimmenden Faktor der einheitlichen Gesamtkultur des Quattrocento und Cinquecento ausmacht.

Der Anhang bietet 1. den *Liber de mente*, das wertvollste der vier Bücher des „Laien“, in dem Nikolaus Cusanus seine Lehre vom schöpferischen Charakter des Erkennens wie alles Geisteslebens am lebendigsten dargestellt hat; 2. den *Liber de sapiente*, in dem Carolus Bovillus die vierstufige Entwicklung der Welt von der Substantialität zur Subjektivität und ihre Krönung durch die freie Selbstbestimmung des Menschen in einer für die Renaissance besonders charakteristischen Weise geschildert hat. Die 1. Schrift ist von Joachim Ritter auf Grund des Handexemplars des Cusanus, das sich im Hospital seines Geburtsortes befindet, neu herausgegeben und von Heinrich Cassirer übersetzt, der Text der 2. ist von Raymond Klibansky durch Vergleich mehrerer Druckexemplare z. T. berichtigt worden. Diese Veröffentlichungen sind deshalb sehr wertvoll, weil die 1. Schrift seit 1565 nie wieder gedruckt und überhaupt noch nicht ins Deutsche übersetzt ist, die 2. aber sogar nur ein einziges Mal, 1510, in einem Sammelbande erschienen ist. Allerdings ist weder die Ausgabe noch die Übersetzung der 1. Schrift als endgültig anzusehen. Die Übersetzung Hein-

rich Cassirers hält nämlich eine gewisse Schwerfälligkeit des Stiles, die dem Cusanus eigen ist, nicht nur fest, sondern verstärkt sie gelegentlich noch, während Ernst Cassirer bei seinen Zitaten im Texte das Störende in sehr geschickter Weise auszugleichen versteht (vgl. z. B. die Stelle von der Individualisierung des Sehens und Denkens auf S. 137 und 281 und die vom Menschen als bestmöglichem Selbstporträt Gottes auf S. 73 und 287/9). Die Ausgabe J. Ritters andererseits bringt im Vergleich mit der Ausgabe des Faber Stapulensis v. J. 1514 nur wenige Verbesserungen, aber viele Verschlechterungen. Ich möchte daher fast vermuten, daß Faber eine bessere Handschrift als die Kueser hat zugrundelegen können, entweder die von Nikolaus' eigener Hand oder wenigstens eine noch sorgfältiger von ihm korrigierte. Aber jedenfalls hat J. Ritter eine wichtige Vorarbeit für die neue Gesamtausgabe des Cusanus geleistet, die von der Heidelberger Akademie jetzt herausgebracht werden soll, wenn auch das Ergebnis mehr negativer Art ist: nämlich, daß man den Kueser Handexemplaren nicht zu großes Vertrauen entgegenbringen darf.

Durchaus positiv dagegen ist das Ergebnis der geistesgeschichtlichen Forschungen Ernst Cassirers. Vielleicht allerdings deutet er die Philosophie des Cusanus, besonders in erkenntnistheoretischer Hinsicht, etwas zu modern und sieht in ihr, wenn auch nicht allein, so doch vor allem den Anfangspunkt neuer Gedankenbewegungen, in dem wie in einem Zentrum zahllose Radian entspringen, während sie in Wirklichkeit nur ein Durchgangspunkt ist, sozusagen ein Brennpunkt der Geschichte, in dem alle Gedankenlinien der Vergangenheit sich sammeln, um sich dann wieder in den verschiedensten Entwicklungsrichtungen zu zerstreuen. Aber zweifellos ist es Cassirer gelungen, viele wesentliche Zusammenhänge neu aufzudecken, die die Gedankenwelt des Cusanus mit der Wissenschaft, Philosophie und allgemeinen Geisteshaltung der Renaissance verbinden. So zeigt er, daß nicht erst G. Bruno, sondern schon Ficin und Pico unter seinem entscheidenden Einfluß gestanden haben. Cusanisch ist es z. B., wenn Ficin den Menschen als „mundi copula“ auffaßt, deren „Erlösung“ keine Trennung von der Sinneswelt, sondern eine „Reformation“ des Weltganzen mit sich bringt, oder wenn er die Unsterblichkeit des Geistes aus der, auch die Zeit erst schaffenden, Produktivität des Erkennens und aus der Unendlichkeit des Willensstrebens folgert, oder wenn er die Mannigfaltigkeit der Religionsformen, statt sie als Heterodoxien zu verketzern, vielmehr als notwendige Erscheinungsweisen der einen religiösen Wahrheit in der menschlichen Doxa versteht. Cusanisch ist auch der Grundgedanke in Picos Rede von der Würde des Menschen, die in der Vielseitigkeit seiner Anlagen und in der Freiheit der Wahl unter den Ausbildungsmöglichkeiten besteht, sowie seine Kritik der Astrologie aus demselben Grundgedanken. Auf Cusanus geht ferner zurück die Wertschätzung der mathematischen Erkenntnisymbole bei Leonardo und den späteren Begründern der exakten Naturwissenschaft, die Einsicht in die Gleichartigkeit der Erde und der Sternenwelt, in die Relativität aller Ortsbewegungen usw. Aber wichtiger als alle diese philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Einzelheiten ist Cassirers Nachweis, daß auch die geistige Grundeinstellung der Renaissance Cusanischen Charakter trägt: die neue Wertschätzung des „Laienwissens“ der Künstler und Techniker im Gegensatz zum Schulwissen der scholastischen Büchergelehrten (z. B. bei Leonardo), die neue Freude an der individuellen Mannigfaltigkeit der Welt und die faustische Grundstimmung des Strebens ins Unendliche, in dem man jetzt nicht mehr eine Hybris, sondern den göttlichen Adel des Menschen sieht.

Schon diese wenigen, aus einer überreichen Fülle herausgegriffenen Beispiele zeigen, daß Cassirer wirklich sein Ziel erreicht hat, die Einheit der geistigen Gesamtbewegung der Renaissance von den gedanklichen, speziell den philosophischen Problemzusammenhängen her neu zu erhellen. In dieser Zielsetzung zeigt sich zwar wie in manchen Einzelausführungen immer noch die feste, systematische Grundüberzeugung, die in Cassirers früheren philosophiehistorischen Arbeiten gelegentlich die geschichtliche Tatsächlichkeit zu vergewaltigen drohte. Aber sie hat sich jetzt von jeder Einseitigkeit völlig frei gemacht. Die philosophische Problemgeschichte des Neukantianismus und die allgemeine Geistesgeschichte Diltheys sind jetzt bei ihm zum höheren Ganzen eines Wechselwirkungszusammenhangs vereinigt, der noch viele bedeutsame Leistungen erhoffen läßt.

Marburg a. d. L.

Dietrich Mahnke.

Gherasim, Vasile, Dr. phil., *Activismul lui Spinoza*. Cernauti Institutul de arte grafice, 1928. 148 S.

Dieses Buch, das den „Aktivismus Spinozas“ zum Gegenstand hat, ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß man auch in Rumänien, wo bisher vorwiegend Psychologie und Soziologie getrieben wurde, sich der Pflege der Philosophiegeschichte zuwendet und zwar in einem modernen, vom philosophiesystematischen Interesse bestimmten Geiste.

Des Verfassers systematische Tendenz, Spinozas Lehre speziell unter dem Gesichtspunkt seiner praktischen Philosophie als einer Ethik der Freiheit darzustellen, kommt namentlich in dem 2. Teil des Werkchens zum Ausdruck; doch dient ihr auch der jenem vorausgehende, fast ebenso umfangreiche, erste historische Teil. Hier gelangen der Stoizismus, die christliche, jüdische und arabische Scholastik, ferner Bruno, Descartes u. Hobbes mit ihren für Sp. bedeutsam gewordenen Ideen unter sorgfältiger, d. i. umfassender, aber auch kritisch gesichteter Benützung der reichen (bes. deutschen) Literatur in geschickter, knapper Darstellungsweise zur Behandlung.

Zeigt sich in diesem 1. Teile unverkennbar gute philosophiehistorische Schulung und gesundes Urteil, so bietet der systematische Teil eine Reihe von Anregungen, die eine entschiedene philosophische Begabung des Verfassers verraten und wert sein dürften, weiter verfolgt, einem internationalen Leserkreis vorgelegt zu werden. So z. B. gewisse Ausführungen in dem Kap. über Notwendigkeit und Freiheit, ferner (im Kap. Die Erkenntnisweisen) die Parallelisierung einer im Sinne Spinozas aufstellbaren Formel: „Deus est“ als spinozistischen Ausgangspunkts mit der cartesischen: *cogitans sum*, insofern für Sp. im notwendigen Bestande eines universellen Denkens auch die eigene Existenz als eines Denkenden verbürgt erscheine. Freilich wäre neben der Parallelität auch wieder der fundamentale Richtungsunterschied, bzw. Gegensatz im Lebensgefühl der beiden Denker gehörig zu betonen (Unabhängigkeitstrieb — Gefühl des kosmischen Umfaßtseins).

Manches andere Detail, das noch besondere Erwähnung verdiente, muß hier der Kürze wegen übergangen werden. Nur das eine soll noch besonders angemerkt werden: Verf. lehnt die traditionelle Auffassung, wonach der von Sp. angewandte „*mos geometricus*“ eine rein äußerliche Einkleidung darstelle, entschieden ab. Ich glaube, mit vollem Recht. Allerdings bedürfte diese Ablehnung einer eingehenden Begründung, die aber im Rahmen des vorliegenden Buches kaum zu geben war.

Graz.

Prof. Dr. C. Siegel.

Günther, Hans R. G. *Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus*. München, Ernst Reinhardt, 1928. 186 S.

Der Freimut dieser jüngsten Analyse Jung Stillings und des deutschen Pietismus verdient auch für andere verwandte Themenkreise entschiedene Nachahmung. Jung Stilling, dessen „Jugendgeschichte“ einst Goethe überarbeitete und Nietzsche noch zu den vier lesenswertesten deutschen Büchern zählte, ist hier mit einem ungewöhnlich kritischen und doch liebevollen Spürsinn in seinen Wesensgründen zergliedert und recht neuartig beleuchtet worden.

Günther zeigt in einer klaren und fesselnden Einleitung neben allem Recht auch die Grenzen einer bloß „dogmatischen“ Forschung innerhalb der ganzen Geistesgeschichte und entscheidet sich demgegenüber für seine Darstellung des Pietismus mit gutem Grund für eine wesentlich „frömmigkeitsgeschichtliche Methode“, d. h. also vor allem eine Analyse der „Religiosität Jung Stillings in ihrem subjektiven strukturellen Lebenszusammenhang“. Und so werden nun alle Hauptmomente des pietistischen Erlebens, die Bekehrung, der göttliche Gnadendurchbruch bei dem Zweiundzwanzigjährigen, dann das ganze unbewußte „Raffinement“ seiner nur scheinbar willensasketischen Motive, die nur scheinbar völlig gelassene Ergebung in den Willen Gottes nach ihren tieferen Hintergründen abgeleuchtet.

Wie Stilling es z. T. selbst später aufdecken konnte, handelt es sich hier auf den Höhen und in den Niederungen der pietistischen Lebensgestaltung um mancherlei intrikate Selbsttäuschung: hinter dem Anschein reinster Willensgelassenheit um eine sehr aktive Lebensregie, hinter äußerster Lebensverleugnung um oft nur verborgene „Demutprahlerei“ und „Pharisäismus“, hinter einem scheinbar ganz unmittelbaren Liebeswillen um einen nur versteckten und indirekten Geltungs- und

„Empordrang“, hinter dem innigen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit um ein politisches Anlehnungsbedürfnis, das gern politisch selbständig handeln möchte, aber nicht selbständig zu handeln wagt.

Doch bei allen diesen schonungslosen Enthüllungen fehlt Günther nicht die Wärme, auch die echte Kraft und Leistung des Pietismus wie Jung Stilling gegenüber Ritschl und anderen Gegnern des Pietismus hervorzukehren. Vor allem im 2. Teil seiner Schrift und in seiner ergänzenden Abhandlung (Psychologie des deutschen Pietismus, Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit. u. Geistesgesch., Bd. IV, 1) sucht es Günther besonders durchzuführen: „Erst der pietistische Individualismus bedeutet die höchste Steigerung der augustinischen und überhaupt der christlichen Herrschaft der menschlichen Seele über alle äußeren Dinge, die völlige Degradierung aller äußeren Natur und auch des Dogmas, der Bibel und der Kirche zugunsten des religiösen Empfindens, zugunsten der innersten Erleuchtungen des religiös fühlenden Subjekts.“ „In der Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins hat kaum eine stärkere Selbstreflexion, Selbstanalyse und Selbstbeobachtung stattgefunden als in der pietistischen Frömmigkeitsbewegung.“ Erst der Pietismus und in seinem Gefolge auch Hamann, Lavater oder Fr. H. Jacobi (mit der ganzen Gefühls- und Glaubensphilosophie des deutschen Sturm und Drang) haben es gewagt, das Wahrheitskriterium aller höheren religiösen Erkenntnis nicht mehr in der objektiven Außenwelt, sondern im eigenen Selbst zu suchen“ (S. 137, 185 ff.). Ich kann allerdings Günther nicht darin zustimmen, daß noch in der alten christlichen Mystik Meister Eckeharts im Gegensatz zum Pietismus kosmische und christologische Spekulationen vorherrschend seien, und ich könnte auch nicht in der Transzendentalphilosophie Kants und in ihrer angeblichen Auffassung des Kosmos als des „schlechthinnigen Nichtseins“ den höchsten Ausdruck pietistischer Weltauffassung finden, sondern ich müßte dem entgegen Kants Freude am „fruchtbaren Bathos“ der Sinnenwelt und seine Betonung des Realitätswertes der Erscheinungsdinge als unübersehbar wichtige Gegeninstanzen hervorheben. Und auch für die Transzendentalphilosophie Schellings gilt ja der Kosmos nicht als das „schlechthinnige Nichts“. Aber unbeschadet solcher Einzelbedenken, Günthers Arbeiten über den Pietismus und Jung Stilling haben Anspruch darauf, als geistvollste, lebendige und vor allem als ehrlich gewissenhaft rüttelnde Erzeugnisse der neusten geistesgeschichtlichen Forschung gewertet und begrüßt zu werden.

Berlin.

Privatdozent Dr. David Baumgardt.

Hume, David, Untersuchungen über die Prinzipien der Moral. Übersetzt, mit Einleitung und Register versehen von **Carl Winkler**. Philos. Bibl. Bd. 199. Leipzig, Felix Meiner. XXXI, 188 S.

Es kann sicherlich nur freudig begrüßt werden, daß Humes „Prinzipien der Moral“ wieder in einer deutschen Ausgabe zugänglich sind, nachdem die Übersetzung Masaryks seit längerer Zeit vergriffen ist. Diese kleine Schrift, die zu den Perlen der philosophischen Literatur der Engländer gehört und von Hume selbst als seine „favourite performance“ bezeichnet wurde, enthält die zweite Fassung seiner Gedanken zur Moralphilosophie und steht zum 3. Teil des „Treatise“ über die Moral in einem ähnlichen Verhältnis wie die „Enquiry concerning human Understanding“ zum 1. Teil des „Treatise“ über den Verstand. Jedoch dürften die ethischen Partien des „Treatise“ sehr viel entbehrllicher zum Verständnis der Humeschen Morallehre sein als die erkenntnistheoretischen zum Verständnis seiner theoretischen Philosophie, und Humes Ethik tritt uns in der vorliegenden Schrift nicht nur in ihrer elegantesten, sondern auch in ihrer reifsten und geschlossensten Form entgegen. Nur für seine Staats- und Gesellschaftslehre muß immer wieder auf den „Treatise“ und die „Essays“ zurückgegriffen werden.

Die Ausgabe von Carl Winkler kann als mustergültig bezeichnet werden. Die flott geschriebene Einleitung gibt allen wünschenswerten Aufschluß über die englische Moralphilosophie vor Hume und über dessen eigene Stellung innerhalb, bzw. als Abschluß dieser so einheitlichen und geschlossenen Bewegung. Die Übersetzung gehört zu den wenigen mir bekannten Übertragungen aus fremden Sprachen, die man ohne Einschränkung loben kann, und darf ohne Bedenken der hervorragenden Übertragung der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ von Raoul

Richter ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Mit völliger Zuverlässigkeit in der faktischen Wiedergabe des Textes verbindet sich die leichte Lesbarkeit, die Gefälligkeit des Ausdrucks und die Reinheit des Idioms, die aber doch die Eigenart des Originals durchscheinen läßt. Hier sind in der Tat einmal alle Forderungen erfüllt, die man billigerweise an eine Übersetzung stellen kann. Diese wird zum fast vollgültigen Ersatz des Urtextes. Schließlich erhöhen sorgfältig gearbeitete Register die leichte Handhabung der Ausgabe.

Die Übertragung erfolgte nach der englischen Ausgabe von Selby-Bigge, der jedoch die nach der Standardausgabe von Green und Grose vorzuziehen gewesen wäre, und zwar nicht nur wegen der größeren Zuverlässigkeit und der weiteren Verbreitung dieser Ausgabe, sondern vor allem wegen der Notierung der Lesarten, welche diese allein enthält. Um der Vollständigkeit willen und in einzelnen Fällen auch aus sachlichen Gründen hätte ich mir die Beifügung der Varianten der vor 1777 erschienenen Ausgaben gewünscht. — Für die Übersetzung des englischen Wortes „justice“ möchte ich den Terminus „Rechtssinn“ oder „Rechtsordnung“ statt der wörtlichen Wiedergabe „Gerechtigkeit“ vorschlagen, indem ich hier den von Theodor Lipps in seiner Übersetzung des „Treatise“ gebrauchten Ausdrücken den Vorzug gebe (vgl. Lipps, Übersetzung des „Treatise“, II. Teil, S. 40 Anm. und S. 390). Es steht außer Zweifel, daß der Terminus „justice“ für Hume nicht die moralische Tugend der Gerechtigkeit bedeutet, sondern die „social virtue“ des Sinnes für Recht und Billigkeit, bzw. der rechtlichen Ordnung als wichtigsten Bindemittels des Lebens in der Gesellschaft und im Staate. Diese ganz spezifische Sinngabe muß auch in der Übersetzung zum Ausdruck kommen. Wenn man „justice“ als juristischen oder staatsrechtlichen Begriff faßt, dann kann es auch nicht mehr befremdlich erscheinen, daß Hume im engsten Zusammenhang damit seine Theorie des Eigentums entwickelt (vgl. Einleitung S. XXX). — Im Sachregister hätte ich mir schließlich noch die sehr viel häufigere Beifügung der englischen Termini gewünscht, und ich verweise auch hier auf das mustergültige „Englisch-deutsche Register“ in R. Richters Ausgabe der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, das allen solchen Ausgaben zum Vorbild dienen sollte.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Klausner, Joseph, Prof. a. d. Universität Jerusalem. Der jüdische Charakter der Lehre Spinozas (hebr.). Tel-Aviv 1929. 136 S.

Der ungemein vielseitige Literaturprofessor an der Hebr. Universität Jerusalem hielt am 21. Febr. 1927 an der genannten Hochschule die Spinoza-Gedenkrede, die erst nach zwei Jahren als kleine Broschüre im Druck erschienen ist. Weder Spinozas Verhältnis zu Judentum und Judenheit noch seine Beziehungen zur vorgängigen jüdischen Philosophie will Verf. näher behandeln, ihm geht es vielmehr um den Nachweis, daß Spinoza bei aller Weltgeltung durchaus in die jüdische Geistesgeschichte gehört, und er versucht, ihn für sie wieder zurückzugewinnen. Trotz des Bestrebens vereinzelter älterer hebr. Forscher läßt sich die Lehre Spinozas mit der religiösen Lehre des Judentums schlechterdings nicht in Einklang bringen. Allein das Judentum ist gar nicht nur religiöse Lehre, sondern Religion und Volkstum zugleich, „eine nationale Weltanschauung auf einer religiös-ethischen Grundlage“. Es zeigt daher im Unterschied von jeder abstrakten Theorie Veränderlichkeit und innere Widersprüche. Seine Einheit besteht lediglich in der Kontinuität seiner geschichtlichen Entwicklung: das jüdische Volk ist sein identisches schöpferisches Subjekt. Bei dieser Auffassung findet ohne weiteres auch Spinoza Platz im Judentum, ja er muß als „vollständiger Jude gelten und seine Lehre hat absolut jüdischen Charakter“. Sein System weist dieselbe Widerspruchsfülle auf wie das Judentum. Wichtiger ist aber eine andere, innere Ähnlichkeit. Die Grundlagen des Spinozismus sind zweifellos unzugänglich und negativ: atheistisch, mechanistisch, utilitaristisch usf. Indes erheben sich auf ihnen zuletzt die positivsten, edelsten Ideen, wie sie die religiöse Lehre des Judentums kündigt: geistige Gottesliebe, höchster Idealismus, soziale Ethik usf. Der amor Dei intellectualis im besonderen trägt rein jüdische Züge: auch im Judentum gilt Gott als die absolute, völlig abstrakt geistige Einheit, die nichtsdestoweniger ganz konkret geliebt wird „mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft“. Noch in manchen weiteren Einzelheiten kommt der jüdische Charak-

ter der Lehre Spinozas zum Ausdruck, so in dem völligen Fehlen einer Ästhetik, in der stark optimistischen Lebensbejahung, in dem großen Interesse für Politik. Auch darauf muß hingewiesen werden: Maimonides hatte die Unerfaßbarkeit Gottes durch positive Attribute und seine absolute Unvergleichbarkeit gelehrt, Gersonides die Annahme einer Urmaterie zugelassen, Crescas die späthebr. Benennung Gottes als „der Raum“ (ha-maqom) in Erinnerung gebracht, die Spekulation der Kabbalisten stark pantheistische Elemente in sich aufgenommen — steht Spinoza wirklich so ganz außerhalb dieser Entwicklungsreihe? Noch näher freilich steht er drei bestimmten Philosophen, die eine besondere Gruppe innerhalb der jüdischen Religionsphilosophie bilden und, wie Klausner in seiner Einleitung zur hebr. Übersetzung des *Fons vitae* nachweisen will, unmittelbar aufeinander einwirkten: Philo, Salomo Ibn Gabirol, Jehuda Abarbanel (Leone Ebreo). Der vierte dieser bewußten oder unbewußten jüdischen Platoniker ist Spinoza. Solange das Judentum lediglich Diaspora-Religion war, bedeutete ihre Philosophie eine Gefahr für es, heute dagegen, wo es auf dem Boden Palästinas in seiner vollen religiös-nationalen Totalität wieder aufzuleben beginnt, ist die Gefahr gebannt. Die meisten jener vier Denker sind durch moderne hebräische Übersetzungen bereits der jüdischen Geistesgeschichte zurückgewonnen, und in aller Form verkündet nun Klausner die Aufhebung des Bannes von Spinoza und seine Rehabilitation als jüdischer Philosoph. —

Den Ausführungen Klausners, die eine ausgezeichnete Kenntnis der Spinoza-Literatur zeigen, kann man durchaus zustimmen. Judentum ist seinem Wesen nach nicht lediglich eine religiöse Lehre, sondern die eigenartige Synthese eines heiligen, metaphysisch-religiös fundierten ethischen Volkstums. In diesem weiten Hause ist der eigentliche Ort Spinozas, soviel gegen seine Lehre vom Standpunkt der sozusagen offiziellen jüdischen Religionslehre eingewandt werden muß. So hat auch bereits Simon Bernfeld in seiner hebräischen Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie unbedenklich dem System Spinozas einen größeren Abschnitt gewidmet.

Buchau a. F.

Rabbiner Dr. A. Schlesinger.

Locke, John, *The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*. Edited with a biographical study by Benjamin Rand. Oxford University Press 1927. XVI, 607 S.

Als B. Rand auf dem Harvard-Philosophenkongreß von 1926 die erste Mitteilung über eine größere Anzahl neu aufgefundener Briefe von und an Locke machte (vgl. Kantstudien Bd. XXXI, S. 637), hatte man allen Anlaß, die bevorstehende Veröffentlichung dieser Korrespondenz mit Spannung zu erwarten. Nunmehr liegen die Briefe in einem stattlichen Bande vor uns. Die Korrespondenz erstreckt sich über die beiden letzten Jahrzehnte von Lockes Leben, vom Jahre 1682 (nur 3 Briefe gehören den 70er Jahren an) bis kurz vor seinen Tod im Jahre 1704. Die meisten dieser Briefe (insgesamt an die 400, wovon ca. 260 von Locke selbst stammen) wurden zwischen Locke und dem ihm in enger Freundschaft verbundenen Parlamentarier Edward Clarke¹ und dessen Familienmitgliedern gewechselt; nur einige wenige gehören anderen Korrespondenten an.

Am ertragreichsten ist dieser Briefwechsel ohne Zweifel für den Biographen Lockes, der hieraus eine Fülle von neuen Tatsachen oder bekannten Tatsachen in neuer Beleuchtung schöpfen wird und dem sich manche neue Züge erschließen werden, die für Lockes persönliches Leben, für seine Gesinnung und Wesensart, für den Umgang mit seinen Freunden, für seine Arbeitsweise, seine medizinischen Kenntnisse, für die Erledigung geschäftlicher Angelegenheiten und vieles andere mehr bedeutsam sind. Auch auf die politische Tätigkeit des Philosophen fällt neues Licht, vor allem auf die Jahre seiner Verbannung in Holland (1683—89) und die sich daran anschließenden 1½ Jahrzehnte in der Heimat, in denen Locke trotz schweren körperlichen Leidens seine schwache Kraft immer erneut im öffentlichen Dienste einsetzte und verzehrte. So erfahren wir Ausführliches über die eindringlichen Bemühungen Lockes um die damalige Reform des Münz- und Finanzwesens, auf die er durch Vermittlung seines dem Parlament angehörigen Freundes Clarke einen nicht unwesentlichen Einfluß ausübte.

¹ Es handelt sich nicht um den Philosophen Edward Clarke.

Weniger ertragreich dagegen sind die Briefe von sachlichen Gesichtspunkten aus, und hierin dürften die daran geknüpften Erwartungen etwas enttäuscht worden sein. Immerhin ist es von Bedeutung, daß wir über die Entstehungsgeschichte von Lockes Werk über die Erziehung hier genau informiert werden. Die Schrift „Some Thoughts concerning Education“ (1693) ist, wie man bisher schon wußte, aus brieflichen Ratschlägen Lockes an Clarke über die Erziehung seines Sohnes entstanden. Die vorliegende Sammlung enthält nunmehr in einer Reihe von Briefen die erste Fixierung des späteren Werkes in dieser mehr persönlichen Fassung, die teilweise bis in den Wortlaut hinein mit der gedruckten Schrift übereinstimmt. Wie alle Werke Lockes, so ist auch dieses nicht aus irgendwelchen primär theoretischen Interessen, sondern eben aus der Praxis des Lebens selbst erwachsen. Dies bringt uns der Briefwechsel überzeugend zum Ausdruck.

Dasselbe trifft nun auch für die Abfassung und Entstehungsgeschichte von Lockes philosophischem Hauptwerk, dem „Essay concerning human Understanding“ zu. Während man bisher jenes berühmte Gespräch, von dem Locke in dem „Sendschreiben an den Leser“ berichtet, daß es ihm den Anstoß zum Nachdenken über die erkenntnistheoretischen Probleme gegeben habe, auf Grund einer ziemlich vagen Evidenz in die Jahre 1670/71 verlegt hat, gibt uns das Zeugnis eines Briefes vom 31. Dezember 1686 Anlaß zur Annahme, daß jenes Gespräch erst ein volles Jahrzehnt später stattgefunden habe. Hierin erzählt Locke seinem Freunde Clarke, daß vor 5 oder 6 Jahren einige Freunde anläßlich einer zufälligen Unterhaltung ihn zu dieser Untersuchung (über den menschlichen Verstand) angeregt hätten. Somit müßten wir die Beschäftigung Lockes mit erkenntnistheoretischen Fragen wesentlich später ansetzen, als wir es bisher getan haben. Wohl liegen einige Zeugnisse dafür vor, daß Locke bereits in den 70er Jahren die philosophischen Probleme in Angriff genommen hat, worauf der Kritiker des vorliegenden Buches im „Mind“ aufmerksam gemacht hat (s. Jahrgang 36, 1927, S. 507 ff.). Die Ähnlichkeit der genannten Briefstelle mit jenem Passus aus dem „Sendschreiben“ ist jedoch so auffallend, daß wir nicht umhin können, das entscheidende Gespräch in den Beginn der 80er statt der 70er Jahre zu verlegen. Dies braucht eine frühere Beschäftigung Lockes mit diesen Dingen nicht gerade auszuschließen.

Schließlich scheint mir noch folgende Stelle aus demselben Brief vom 31. Dezember 1686 bedeutsam zu sein, worin Locke alle fremden Einflüsse auf sein Denken entschieden zurückweist: „For being resolved to examine Human Understanding, and the ways of our knowledge, not by others' opinions, but by what I could from my own observations collect myself, I have purposely avoided the reading of all books that treated any way of the subject, that so I might have nothing to bias me any way, but might leave my thought free to entertain only what the matter itself suggested to my meditations.“ Angesichts dieses Bekenntnisses, das den Eindruck des Selbstdenkens und -findens, den man bei der Lektüre Lockes hat, durchaus bestätigt, dürften alle Einfluß- und Quellenjäger im Falle Lockes künftighin kaum mehr auf ihre vollen Kosten kommen, wenn auch damit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sein Denken aller Berührung mit seiner philosophischen Umwelt und Vorwelt entbehrt habe. Aber daß es sich um eine in diesem Maße sehr seltene philosophische Originalleistung handelt, das scheint mir nunmehr zur Genüge erwiesen zu sein.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Metz, Rudolf, Prof. Dr., David Hume, Leben und Philosophie. Mit Bildnis. Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1929. XII und 405 S.

Als Kuno Fischer seinen Band über die englische Erfahrungsphilosophie schrieb, mußte sich David Hume mit einem bescheidenen Plätzchen begnügen, das ihm neben Bacon, Locke und A. zugewiesen wurde. Es bedurfte der philosophiegeschichtlichen Arbeiten und Klarstellungen der Späteren, zunächst Riehls und Windelbands, sodann und vor allem der hervorragenden Untersuchungen Raoul Richters, um die traditionelle Verkennung der historischen und sachlichen Stellung des großen schottischen Denkers zu überwinden und zur Einsicht in die Klassizität vor-

zudringen, die seiner philosophischen Gesamtleistung, trotz aller Verwirrungen und Unzulänglichkeiten ihrer Ergebnisse, eignet.

Wer sich jedoch nach einer gründlichen Gesamtbehandlung des philosophischen Lebenswerkes Humes in deutscher Sprache umsah, welche dem Range und Formate dieses Werkes auch nur einigermaßen angemessen wäre, mußte die erstaunliche Entdeckung machen, daß es eine solche nicht gibt. Als großangelegter Versuch, diesem Desiderat abzuhelpen, tritt die vorliegende Arbeit im Rahmen der Frommannschen Klassiker der Philosophie vor die Öffentlichkeit. Bereits vor Jahren hatte ihr Verfasser in der gleichen Sammlung George Berkeley behandelt (Bd. XXII)¹ und ist als guter Kenner der neueren englischen Philosophie für sein Unternehmen wissenschaftlich wohlgerüstet.

Eine Hume-Darstellung auf moderner wissenschaftlicher Grundlage hat mit manchen eingewurzelten Vorurteilen aufzuräumen. Diese rühren, wie der Verf. zutreffend hervorhebt (wenigstens in Deutschland), vor allem daher, daß Hume allzusehr durch die „Kantische Brille“ gesehen worden ist und noch gesehen wird. Dieser Umstand „ist für das wahre Verständnis seiner Lehre auf viele Jahrzehnte hinaus ein Hindernis gewesen“ (S. 380). Demgegenüber geht der Verf. den in diesem Falle einzig fruchtbaren Weg: Unbeirrt durch fremde Deutungen und Interpretationen sucht er die Gedanken Humes „aus seinen eigenen Grundlagen und Voraussetzungen heraus zu entwickeln und Hume sich selbst interpretieren zu lassen“ (S. 260).

Das Buch zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste „Leben und Werke“, der zweite „Die Lehre“ behandelt. Der biographische Teil zeichnet sich aus durch eine besonders eingehende und liebevolle Behandlung seines Themas. Dabei fällt ins Gewicht, daß der Verf. bei seiner Darstellung neues ungenutztes und z. T. noch ungedrucktes Quellenmaterial verwerten konnte (S. VII—VIII; S. 388, Anm. 28). Bei aller Mannigfaltigkeit der Tätigkeitsbezirke, in denen Hume sich bewegt, tritt die große Einheit dieses Philosophenlebens ebenso überzeugend zutage wie die Einheit der menschlichen und philosophischen Persönlichkeit, die auch auf scheinbar fremdartigen Gebieten in starker Eigenart wiederkehrt. Als Höhepunkte der Lebensschilderung sind hervorzuheben: die Entstehung des „Treatise“ (S. 8—18), die glänzende Darstellung des zweiten Pariser Aufenthaltes (S. 61—66), die merkwürdige Episode der Beziehungen zu J. J. Rousseau (S. 69—74) und das von antiker Weisheitsreife durchstrahlte Lebensende (S. 83—87).

Über dem Bilde des Philosophen aber erhebt sich das Bild seiner Philosophie. Zum Verständnis ihrer geschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen haben neuerdings die Untersuchungen des Amerikaners Ch. W. Hendel² Wichtiges beigetragen, das im vorliegenden Werke umsichtig und kritisch verarbeitet wird. (Vgl. S. VI, 140, 145, 227, 230, 324f., 373.) Aber auch die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge, in welche Humes Lehre verflochten ist, erfahren aus reicher Sachkenntnis eine aufschlußreiche Beleuchtung. Diese läßt offenbar werden, wie eng die Beziehungen sind, die Hume mit der französischen Aufklärung verbinden, während andererseits, bei aller Verehrung des Philosophen für die damals kulturell führende französische Geistesart, die ihm eigentümliche Besonnenheit ihn vor dem übereilten Radikalismus gewisser französischer Freidenker bewahrt (S. 377—88). Zugleich ergibt sich die merkwürdige Tatsache völliger Beziehungslosigkeit Humes zur deutschen Aufklärung: „Der deutsche Kulturkreis war für Hume eine terra incognita“ (S. 396).

Bei der Darstellung der Lehre Humes wird die Aufgabe, mit veralteten Vorurteilen zu brechen, besonders dringlich. Das hergebrachte philosophiegeschichtliche Schema erweist sich in vielen Punkten als unzureichend. Das gilt insbesondere von der stereotyp gewordenen Etikettierung der Philosophie Humes als „Skeptizismus“, die mit Recht als irreführend zurückgewiesen wird (S. 233—40), weil sie dem objektiven Gehalt dieser Lehre nicht entspricht. Wenn dagegen betont wird, daß der Zweifel bei Hume „weder der spielende noch der tödende Zweifel ist, sondern der Zweifel als methodische und kritische Erkenntnisfunktion, der gewisse Seiten des Wissens aufhebt und gewisse Bezirke der Erkenntnis verneint, nicht um das Wissen als sol-

¹ Vgl. Kant-Studien, Bd. XXX (1925), S. 524 f.

² Studies in the Philosophy of David Hume, 1925. Vgl. meine Besprechung in den Kant-Studien, Bd. XXXII (1927) S. 373 f.

ches aufzuheben, sondern um es innerhalb der bejahten Grenzen nur um so sicherer und fester zu begründen“ (S. 238), — so dürfte damit der Kern der Sache getroffen sein.

Die Lehre Humes selbst stellt sich dem Leser in übersichtlicher Gliederung dar, eingeteilt in drei Hauptabschnitte: 1. Die theoretische Philosophie, 2. Die praktische Philosophie (zu welcher neben Affektenlehre und Ethik auch Humes Anschauungen über „Gesellschaft und Staat“ und über „Volkswirtschaft und Geschichte“ gezählt werden), 3. Die Religionsphilosophie. Der Schwerpunkt des Ganzen der philosophischen Leistung des Denkers ruht bei weitem auf der theoretischen Philosophie, ein Umstand, dem die vorliegende Monographie auch räumlich Rechnung trägt. Ein besonderes Verdienst und ein Zeichen verständnisvoller Vertiefung in die Gedankenwelt des großen Schotten ist es, daß sie „die Strenge und Geschlossenheit der Humeschen Systematik“ in einer Weise sichtbar macht, wie es bisher selten geschehen ist (S. 219). Die Tatsache, daß Humes philosophische Lehre in ihrer ersten Konzeption und Niederschrift einen ausgesprochen systematisch-konstruktiven Charakter trägt (S. 91, 280), wird hier zum Leitfaden der Betrachtung und führt zur Auflösung scheinbarer Widersprüche aus vertieftem Verstehen (z. B. S. 280 u. oft).

Bei dieser umfassenden und verständnisvollen Beherrschung des historisch gegebenen Hume auf Seiten unseres Autors wirkt überraschend das Versagen gegenüber denjenigen neueren Arbeiten, welche sich die Prüfung der Frage zur Aufgabe machen, ob und wie die Durchführung der allgemeinen normativen Ansprüche Humes, welche den Kern seiner theoretischen Philosophie ausmachen, auf der von ihm angenommenen Grundlage prinzipiell möglich ist (S. 112—13). Das gilt von den Untersuchungen E. Cassirers wie von dem Werke des Verfassers dieser Zeilen über „Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes“ (1920). Daß solche normativen Ansprüche bei Hume bestehen, wird auch von dem Autor unseres Buches implizite anerkannt, wenn er den Zweifel im Sinne des Philosophen zur „kritischen Erkenntnisfunktion“ erhebt (S. 238), explicite aber ausdrücklich bestätigt, wenn er an zahlreichen Stellen schildert, wie Humes kritisches Denken immer wieder beschäftigt ist mit dem Problem der Legitimität dieser oder jener Annahmen und Begriffe, (z. B. S. 125—26, 146, 148, 149, 151, 152, 157, 169, 170, 177, 181, 186, 211, 222, 224). Daß diese Legitimierungsversuche bei Hume (mit prinzipieller Verleugnung logischer Autonomie) faktisch in ungeklärtem Durcheinander von logischer und psychologischer Betrachtungsweise unternommen werden, bestreitet wohl niemand. Wenn aber die systematische Kritik des historischen Tatbestandes (im Gegensatz zur rein-historischen Darstellung) zur sachlichen Prüfung der Frage schreitet, ob die beanspruchte Legitimierung gewisser Annahmen und Begriffe (z. B. Kraft, Ich, extramentale Außenwelt) auf Grund anderer als der von Hume in ihrer Selbständigkeit verleugneten logischen Prinzipien überhaupt sinnvoll möglich ist und den Nachweis erbringt, daß er, um eine solche Normierung und Legitimierung durchzuführen, ihrer gar nicht entraten kann (sie also stillschweigend voraussetzen muß, falls seine Ansprüche nicht illusorisch sein sollen), so handelt es sich um eine „Interpretation“ des historischen Hume ebensowenig wie um eine „Verfälschung“ des Humeschen Denkens, wie der Verf. in Verkennung der Sachlage behauptet (S. 113). Über der rein historischen Behandlung eines philosophischen Denkers besitzt die kritische ihr selbständiges Recht, welche durch scharfe systematische Analyse die Punkte und Ansätze deutlich zu machen hat, in denen er über sich selber hinausweist. —

Auch der zweite und dritte Abschnitt des Buches entfaltet in der rein historischen Darlegung und Charakterisierung der Anschauungen Humes seine Stärke. Die keineswegs einfach zu erfassende Ethik wird mit liebevoller Treue dargeboten, ohne Schematisierung, wie sie gerade hier besonders nahe liegt, wohl aber mit Hinweis auf die zahlreichen ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in welche sie eingebettet ist, und die wiederum von ihr ausgehen. Als besonderes Verdienst des Buches darf die Einbeziehung der staatsphilosophischen, soziologischen, nationalökonomischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen Humes bezeichnet werden. In ihnen bestätigt sich die innere Einheit, welche das Werk des Philosophen Hume mit dem des Historikers Hume verbindet. Besondere Hervorhebung verdient die ausgezeichnete Charakterisierung Humes als Historikers und der zeitgeschichtlich bedingten Eigenart seiner Geschichtschreibung (S. 315—23).

Endlich erfahren wir auch aus diesem Werk, daß der Strom, in den das Denken des (scheinbar so nüchternen) Philosophen in seinem postumen Werke (den „Dialogues“) ausmündet, (S. 81), bereits die ersten Anfänge seines philosophischen Strebens gegeistet hatte: die Religionsphilosophie (S. 324—25). Mit ihrer ebenso schönen wie sorgfältigen Darstellung erreicht die Entfaltung der Gedankenwelt Humes ihren Abschluß. Wie der große Sohn der Aufklärung mit seiner Kritik der staatsphilosophischen Vertragstheorien und mit seiner „tieferen Erfassung des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens“ über die Aufklärung hinausweist (S. 297f., 301), so auch mit seiner Religionsphilosophie. Auch hier geht kühne Fortschrittlichkeit in der Überwindung deistischer Lehrmeinungen mit zeitgeschichtlicher Gebundenheit Hand in Hand. Die besondere Stellung aber, die Hume im Gesamtbilde der Aufklärung einnimmt, ist ausgezeichnet herausgearbeitet und verleiht dem Buch als philosophiegeschichtlicher Arbeit von Rang einen selbständigen Wert. Dazu trägt auch der Schlußabschnitt bei, welcher als „Rückblick und Ausblick“ eine Gesamteinordnung Humes in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Neuzeit unternimmt.

Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Heinrich Hasse.

More, Henry, *Philosophical Writings*. Edited with introduction and notes by Flora Isabel Mackinnon, Ph. D.-London, Oxford University Press 1925, XXVII, 333 S.

Die philosophischen Werke Henry Mores (1614—1687), eines der zur sog. Schule von Cambridge gehörigen Platoniker des 17. Jahrhunderts, sind seit über zwei Jahrhunderten nicht mehr aufgelegt worden; sie sind daher nur in den Originalausgaben der zu seinen Lebzeiten oder bald nach seinem Tode erschienenen Werke zugänglich. Die überreiche Fruchtbarkeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die in keinem kommensurablen Verhältnis zu seiner philosophischen Bedeutung, wenigstens von uns aus gesehen, mehr steht, dürfte eine Neuausgabe seiner Werke auch in Zukunft nicht rechtfertigen. Ein sehr dankenswertes Unternehmen ist jedoch die Veranstaltung einer des Denkers Schreibweise und Gedankenrichtung charakteristisch zum Ausdruck bringenden Auswahl aus seinen Werken, wie sie uns in dem vorliegenden sehr handlichen Band von der Herausgeberin geboten wird.

Henry More ist eine philosophiegeschichtlich sehr interessante Figur. Er war einer der ersten und begeistertsten englischen Anhänger Descartes', mit dem er einige bedeutsame Briefe gewechselt hat; trotz seiner anfänglichen großen Bewunderung für den französischen Meister, die sich nach Descartes' Tod allerdings stark abgeschwächt hat und schließlich sogar ins Gegenteil umgeschlagen ist, trat er ihm von vornherein mit selbständiger Kritik gegenüber und stellte der Cartesianischen Identifikation von Ausdehnung und Materie eine eigene, die immaterielle Ausdehnung geistiger Wesen hervorhebende Lehre vom Raum entgegen. Den Materialismus und Mechanismus eines Hobbes bekämpfte er mit der ganzen Glut und Leidenschaft einer durchaus religiös-metaphysisch eingestellten Natur; die völlige Verfemung der Hobbeschen Lehre im 17. und 18. Jahrhundert geht zu einem nicht geringen Teil auf sein Konto. Von ganz besonderer Wichtigkeit jedoch ist die Tatsache, daß Leibniz entscheidende mittelbare und unmittelbare Anregungen von ihm erfahren hat, die bei der Ausbildung der Monadologie deutlich zutage treten (vgl. hierzu Feilchenfeld, Leibniz und Henry More, Kantstudien XXVIII, S. 323—334 und neuerdings auch Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, 1925, S. 74—76, 251f.). Auch Berkeleys letzte Entwicklungsphase, wie sie in der „Siris“ zum Ausdruck kommt, ist ohne die Cambridger Platoniker und besonders More nicht denkbar. Den Kern seiner Lehre aber bildet das Streben nach Überwindung des Cartesianischen Dualismus von Geist und Materie, wobei der Schwerpunkt sich nach der Seite des Geistes verschiebt; ein metaphysischer Monismus spiritualistischen Gepräges ist die Folge, der einerseits seine Waffen aus den Rüstkammern der Scholastik holt, andererseits auch von dem modernen naturwissenschaftlichen Geist nicht unberührt geblieben ist. Diese spiritualistische Geist- und Gottesmetaphysik ist ferner eingekleidet in das Gewand des Platonismus, der hier vor allem in neuplatonischer Drapierung (Plotin) und mit renaissanceplatonischem Einschlag (Ficinus) auftritt und wiederum eine spezifisch christliche Färbung annimmt. Dazu kommen starke mystische Unterströmungen, die teils aus

der Kabbala, teils aus Böhme und anderen Quellen gespeist werden. More ist sonach der typische Vertreter jener Übergangszeit, als welche das 17. Jahrhundert janusköpfig vor- und rückwärts gewandt erscheint; alte und neue Elemente mischen sich in seiner Philosophie, in der Aberglaube und klares Denken friedlich beieinander wohnen.

Die hier zusammengestellte Auswahl aus Mores philosophischen Schriften enthält fortlaufende Abschnitte aus „An Antidote against Atheism“ (1652), „The Immortality of the Soul“ (1659) und „The easie, true and genuine notion and explication of the nature of a spirit“, letzteres von Joseph Glanvill aus Mores lateinisch abgefaßtem „Enchiridion Metaphysicum“ (1671) ins Englische übersetzt und in seine den Hexenglauben verteidigende Schrift „Saducismus triumphatus“ (1681) aufgenommen. Damit kommen wohl die wesentlichen Seiten des Philosophen zu Wort. Wegen ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung wäre der Abdruck der an Descartes gerichteten Briefe wünschenswert gewesen. Außer den sehr sorgfältig edierten Texten enthält der Band eine kurze biographische und historisch-kritische Einleitung, ferner eine von Margaret W. Landes mitzusammengestellte wertvolle Bibliographie der Schriften Mores und seiner Zeitgenossen, sowie eine Auswahl aus der More-Literatur, dann eine sehr nützliche summarische Übersicht über Mores Lehre, die alle wichtigen Punkte in Form einer Gliederung nach systematischen Gesichtspunkten aufbaut und jeweils mit einem charakteristischen Satz aus Mores Werken belegt, woran sich dann die eigentliche Darstellung der Lehre im einzelnen nach den Gesichtspunkten der Gliederung anschließt, schließlich den Text erläutern-de Anmerkungen.

Die hier von der Herausgeberin geleistete Arbeit gibt einen guten Überblick über Mores Philosophie und ordnet dieselbe korrekt in den historischen Zusammenhang ein. Aus Vorwelt und Umwelt sind die Komponenten zusammengewachsen, die Mores Wesen ausmachen, dessen Originalität eigentlich vorwiegend in ihrer nur ihm eigenen Kombination besteht. Die äußere Anordnung scheint mir nicht sehr geschickt zu sein. An die allgemeine Einleitung wäre zweckmäßiger die summarische Übersicht anzuschließen gewesen und daran die eigentliche Darstellung der Lehre, letztere beide wohl besser ineinander gearbeitet. So steht nun die Darstellung von Mores Philosophie unter den Anmerkungen, wozu sie gar nicht gehört, und die Übersicht über die mühevollen und gediegene Arbeit der Herausgeberin ist dadurch wesentlich erschwert. Im übrigen aber ist dieser Band zur Einführung in Henry Mores Philosophie sehr geeignet und brauchbar und gibt uns ein gutes und fast erschöpfendes Bild dessen, was er gedacht und gelehrt hat.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Salmon, C. V. *The central Problem of David Hume's Philosophy.* An Essay towards a phenomenological interpretation of the first Book of the Treatise of Human Nature. Sonderabdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10. Bd. Halle, M. Niemeyer Verlag, 1929. 151 S.

Die vorliegende Studie können wir als eine „Phänomenologisierung“ der theoretischen Philosophie Humes bezeichnen, d. h. als eine Zurechtrückung, Ausrichtung und Abwertung des Humeschen Denkens von phänomenologischer Einstellung aus und mit phänomenologischen Kategorien. Husserl selbst, zu dessen Schülern der Verf. gehört, hat bereits in den „Logischen Untersuchungen“ und in den „Ideen“ auf Hume als einen der bedeutendsten Vorhänger seiner eigenen Lehre hingewiesen („Ideen“ S. 118: Hume betritt fast schon die Domäne der Phänomenologie, aber mit geblendeten Augen), und dies in seiner jüngsten Veröffentlichung, der „Formalen und transzendentalen Logik“ (im 10. Jahrbuch) näher ausgeführt. Hier finden sich auf wenigen Seiten (S. 226ff.) Grundgedanke und Kern der vorliegenden Untersuchung.

Es soll also gezeigt werden, daß die geradlinigen Erben von Humes Erkenntnistheorie nicht Kant, Mill und die Empiristen, sondern Brentano, Husserl und die Phänomenologen seien. Die Auffassung Humes als eines Vorläufers Kants einerseits und als eines der Begründer der empirischen Psychologie andererseits habe den wahren Charakter seiner Lehre verdunkelt (wobei ich dem ersteren durchaus zustimme, das letztere jedoch ablehnen muß). Demgemäß erblickt Verf. das zentrale Pro-

blem der Humeschen Philosophie weder in der Erörterung der Kausalität noch in der Stellung, welche Hume der Vernunft zuweist, sondern in seiner Auffassung vom Wesen und den Prinzipien des menschlichen Bewußtseins. Meine hiervon grundsätzlich abweichende Ansicht geht in Kürze dahin: wenn wir überhaupt von einem Zentralproblem in Humes Philosophie reden wollen, so ist es klar, daß dieses im Begriff der menschlichen Natur, bzw. des Menschen selbst zu suchen ist. Hume hat darüber keinen Zweifel gelassen. Der Titel seines philosophischen Hauptwerks: „Abhandlung über die menschliche Natur“ weist uns bereits in diese Richtung; mit programmatischer Klarheit und Bestimmtheit kommt dies jedoch in der „Introduction“ zum I. Buch des „Treatise“ zum Ausdruck, und letzten Endes beweist es das gesamte philosophische Schrifttum Humes. Es bedeutet also eine ungeheure Verengung, wenn die wahre Intention des Denkers darin gesehen wird, daß „der Treatise vom ersten bis zum letzten Paragraphen von Humes Begriff des Wesens des menschlichen Bewußtseins beherrscht sei“. Es war Hume vielmehr um die Ergründung der menschlichen Natur oder des Wesens des Menschen selbst zu tun, und zwar in allen seinen Betätigungsweisen und Seinsgründen, in seiner Stellung zur Welt und in der Welt. Letzten Endes dämmert daher bei Hume bereits der Gedanke einer philosophischen Anthropologie auf, wie er heute bei Scheler und Heidegger zum Durchbruch drängt. Wenn wir Hume modern interpretieren wollten, dann ergäben sich sehr viel fruchtbarere Gesichtspunkte von diesen Denkern her als von der rein theoretischen, um das Problem der Wissenschaft kreisenden Philosophie Husserls. Bei Hume, dem Verächter der Wissenschaft, tritt jedoch das Wissen zurück hinter das Leben, der besondere Aspekt hinter das Gesamt des menschlichen Daseins (vgl. meinen „Hume“, Stuttg. 1929, vor allem das einleitende Kapitel: Die Wissenschaft von der menschlichen Natur, S. 91—102).

Nach des Verf. Auffassung erscheint also Humes Lehre als Subjektivismus, sofern das Subjekt der einzige „Gegenstand“ der Philosophie ist. Natürlich ist für Hume nicht das hier gemeinte theoretische Subjekt der einzige Gegenstand der Philosophie, sondern das naturale Subjekt, d. h. der Mensch in der ganzen Fülle seines Seins, in Denken, Wissen, Wahrnehmung, Fühlen, Wollen, Handeln usw. Beschränken wir uns aber auf die theoretische Sphäre, dann können wir mit einer gewissen Berechtigung sagen, daß das Problem der Spiegelung der objektiv-realen Welt im menschlichen Bewußtsein, also die mannigfachen Introjektionen, Interpolationen, Fiktionen, Idola, mit deren Hilfe das Subjekt die Welt erfaßt und aufbaut, in der Tat weite Strecken der Erkenntnistheorie Humes ausmachen. Sofern also die reale Welt nur als Erscheinung in das Bewußtsein eintritt und sofern es die Erkenntnistheorie zunächst nur mit den Gegebenheiten des Bewußtseins zu tun hat unter Absehung von allem transzendenten, bewußtseinsfreien Sein, kann man Humes theoretischen Standpunkt als Subjektivismus bezeichnen, oder, wie es bisher üblich war, als Phänomenalismus. Auch dagegen läßt sich kaum etwas einwenden, daß man in der Ausschaltung der realen Welt, wie sie sich bei Hume in der spezifisch philosophisch-reflexiven Haltung im Unterschied zur natürlichen Einstellung des gewöhnlichen Lebens vollzieht, so etwas wie eine phänomenologische Reduktion oder Einklammerung der objektiven Welt erblickt. Und es liegt ferner nahe, Humes Immanenzstandpunkt als eine Art Introspektion anzusehen, die innerhalb des Feldes des reinen Bewußtseins unter Ausschuß der realen Sphäre vorsich geht. Auch könnte man darauf hinweisen (wie ich es in meinem Buche über Hume auf S. 103f. getan habe), daß gewisse Erörterungen im „Treatise“ in der Tat dem sehr nahe kommen, was die Phänomenologen eine deskriptive Analyse nennen.

Sofern nun Humes Blick introspektiv auf die reine Sphäre des Bewußtseins und ihre Daten gerichtet ist, hat er nach des Verf. Ansicht wichtige Einsichten der modernen Phänomenologie vorausgeahnt, und diese werden als positiv und wertvoll bezeichnet. Nun ergibt sich aber im Fortgang der Untersuchung, daß Humes phänomenologischer Blick sich nur in „seltenen Augenblicken“ rein erhalten hat, vielmehr häufig oder sogar meistens getrübt ist. Hume macht sich immer wieder dessen schuldig, was Verf. eine „reale Hypostase“ nennt, d. h. nach einer glänzenden Analyse der rein subjektiven Erfahrung, sich selbst untreu werdend, verläßt er die subjektive Sphäre und hypostasiert für die Gegebenheiten des Bewußtseins die realen Gegenstände der Außenwelt. Der Phänomenologe fällt dann in die Haltung des Empiri-

sten oder Psychologen zurück, er verwickelt sich in Widersprüche und Inkonssequenzen, handelt seiner besseren Einsicht zuwider und gefährdet oder verwirrt die bereits gewonnenen Erkenntnisse. Verf. sieht sich daher genötigt, in einer fortlaufenden Säuberungsaktion die unreinen (= unphänomenologischen) Bestandteile aus Humes Gedankengut auszuschneiden, bzw. zu oft sehr gewagten Erklärungsversuchen seine Zuflucht zu nehmen, um überhaupt einen kleinen Restbestand phänomenologisch wertvoller Bestandstücke in Humes Denken zu sichern. Ich greife nur ein Beispiel heraus. Humes berühmte Scheidung der Bewußtseinsgegebenheiten in Impressionen und Ideen und der hierauf gegründete Fundamentalsatz von der Legitimierung der letzteren durch die ersteren läßt sich offenbar nur sehr schlecht „phänomenologisieren“. Sehr viel wichtiger erscheint daher dem Verf. die erst gegen Ende des „Treatise“ auftauchende Einteilung der Bewußtseinsfunktionen in Sinnlichkeit, Verstand und Einbildungskraft, die jedoch Hume (bedauerlicherweise) nirgends genauer analysiert. Also müßte man annehmen, daß Hume auf die Bedeutung dieser Erkenntnisfähigkeiten erst im Verlauf der Untersuchung aufmerksam geworden sei, während sich entsprechend die Wichtigkeit der Fundamentalarbeitung immer mehr abgeschwächt habe. Man müsse also den „Treatise“ gleichsam von hinten nach vorn lesen, um Humes positive Beiträge zur Erkenntnistheorie miteinander in Einklang zu setzen. Es ist auffallend, daß Verf. hierbei keinen Augenblick daran gedacht hat, bezüglich der Lösung dieser Frage Humes spätere Schriften, vor allem die „Enquiry“, heranzuziehen und die Ansichten der früheren Schrift durch die der späteren zu korrigieren (statt der früheren Teile des „Treatise“ durch die späteren). In diesem Falle hätte sich einwandfrei ergeben, daß die Verhältnisse in der mehrere Jahre später verfaßten „Enquiry“ sich bezüglich des vorliegenden Problems keinesfalls verschoben haben.

Hume muß also immerfort getadelt werden, daß er dies getan und jenes unterlassen hat, daß er z. B. die Intentionalität des Bewußtseins, die Husserlsche Unterscheidung von Noesis und Noema u. a. m. noch nicht gesehen hat, daß er das Kausalproblem am verkehrten Ende anpackt, daß er die Idee als „Bild“ statt als „Noema“ faßt (damit habe er auch seine letzte Chance preisgegeben), daß er seine Skepsis auch auf die subjektive Sphäre ausdehnt und damit in Berkeleyschen Solipsismus verfällt usw. usw. Der „Treatise“ könne mit gleichem Recht für ein Handbuch der empirischen Psychologie oder gar als eine Art physiologischer Behandlung der Probleme in Anspruch genommen werden wie für grundlegende Vorwegnahmen phänomenologischer Einsichten. Erklärt aber der Verf. nicht selbst den Bankrott seines Unternehmens, wenn er sagt: „Es gibt kaum einen Augenblick, selbst nicht in seinen reinsten introspektiven Beschreibungen der subjektiven Phasen der Wahrnehmung, in dem sich Hume nicht dem Vorwurf der empirischen Mißdeutung durch irgendeine unverantwortliche Anspielung auf eine wirkende Ursache aussetzt. Hume war so inkonsequent, daß er auf der einen Seite einen hartnäckigen Solipsismus vertrat, und auf der anderen Seite erklärte, daß das Individuum ein objektives ‚Bündel‘ von kausal verbundenen ‚Erfahrungen‘ sei.“ Hume schwanke also zwischen den beiden Extremen des absoluten Subjektivismus und des absoluten Objektivismus hin und her (S. 43).

Wir sehen also, daß Humes Philosophie hier auf das Prokrustesbett der Phänomenologie gespannt wird und daß der Denker bei solchem Verfahren mehr einem blinden Huhn gleicht, das gelegentlich einmal ein Körnchen Wahrheit findet, im übrigen aber im Dunkeln tappt. Können wir hiernach überhaupt noch von so etwas wie einer Einheit und Geschlossenheit des Humeschen Denkens reden? Wird hier die lebendige Gestalt der Humeschen Philosophie nicht in so und sovieler heterogene Bestandteile zerstückelt, die sich überhaupt nicht mehr um eine tragende Mitte gruppieren lassen? Es wäre wahrlich an der Zeit, daß man einen so zerpfückten Denker endgültig auf dem Friedhof der Philosophiegeschichte beisetzt und sich nicht weiter um ihn bemüht. So scheint mir dieses Unternehmen in seiner Grundintention als durchaus fragwürdig, wenigstens soweit es sich um eine tiefere Erfassung oder neue Beleuchtung der Humeschen Philosophie handelt. Das Proton Pseudos, aus dem die hier aufgezeigten Widersprüche, Inkonssequenzen, Konfusionen und die hier ständig erteilten schlechten Zensuren entspringen, liegt in der Tatsache beschlossen, daß Hume eben noch kein moderner Phänomenologe ist.

Bleibt noch die Frage übrig, ob wenigstens ein positives Ergebnis in phänomeno-

logischer Hinsicht zutage tritt. Ich möchte dies nicht endgültig entscheiden; doch scheinen mir vor allem die Erörterungen des 2. Teils, die sich mit dem Sonderproblem der äußeren Wahrnehmung befassen, sehr gute und scharfsinnige Analysen zu enthalten. Die Phänomene der Identität und Kontinuität, des Zeitfaktors innerhalb des Aktes der Wahrnehmung, die Husserlschen Begriffe der Protention und Retention und eine Reihe anderer mit dem Wahrnehmungsprozeß zusammenhängender Fragen werden mit den Mitteln der phänomenologischen Analyse erörtert und geklärt, wenn auch stets mehr im Gegensatz zu als in Übereinstimmung mit den noch sehr viel roheren und weniger differenzierten, daher phänomenologisch vagen und unscharfen Beschreibungen Humes. Die hierbei gewonnenen Erkenntnisse besitzen einen hohen sachlichen Wert, doch wäre eine selbständige systematische Entwicklung der Probleme fruchtbarer geworden als ihre Herausklauung aus den phänomenologisch noch kaum relevanten Gedankengängen Humes.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Utitz, Emil, o. ö. Professor an der Universität Halle. Christian Wolff. Rede zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages. Halle, M. Niemeyer, 1929. 22 S.

Mit Bedacht mahnt der Verfasser, Wolff nicht zu überschätzen, und doch findet er noch genug des Bedeutungsvollen, das für uns heute Veranlassung ist, dankbar des großen Hallenser Philosophen der Aufklärung zu gedenken. Unter dem alles überwältigenden Eindruck der Kantischen Philosophie gewöhnte man sich an eine nicht ganz gerechtfertigte Geringschätzung Wolffs und sprach immer nur von der „Leibniz-Wolffschen Philosophie“. Utitz macht auf die verschiedenen Abweichungen Wolffs von Leibniz aufmerksam, die nicht Verwässerungen der Leibnizschen Philosophie darstellen, sondern eigene Gedankengänge sind. Zwei Dinge sind es insbesondere, die sein Philosophieren bedeutsam machen. Das eine ist die strenge Forderung an systematische Einheit und durchgängige Begründung aller Positionen, die Behauptung des wissenschaftlichen Charakters der Philosophie; das zweite die Aufstellung und Durchführung einer allgemeinen Ontologie. Mit dem ersten hat Wolff eine große geistesgeschichtliche Wirkung erlangt, mit dem zweiten bekommt er erst heute eine gewisse Aktualität. Nicht vergessen soll man auch Wolffs Bedeutung für die Schaffung einer deutschen philosophischen Terminologie und für die Hebung der Kulturbedeutung der Universitäten.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

d) Kant

Adickes, Erich, weil. Prof. in Tübingen. Kant und die Als-Ob-Philosophie. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1927. 292 S.

Die Schrift von Adickes richtet sich gegen die Kant-Auffassung Vaihingers in seiner Als-Ob-Philosophie, die Kant zum Vertreter des Fiktionalismus machen will. Adickes ist der Ansicht, daß Kant niemals daran gedacht hat, in seiner Lehre von den Dingen an sich, den Vernunftideen und den praktischen Postulaten — denn nur auf diese Punkte des Systems bezieht sich das, was man Kants Als-Ob-Philosophie zu nennen pflegt — den Vaihingerschen Standpunkt zu vertreten, also in den Dingen an sich, in Gott, Seele, Freiheit bloße Fiktionen zu sehen. Nach der Auffassung von Adickes, die er in seinem Buche mit mehreren 1000 Stellen in seiner sorgfältigen, streng philologischen Art im einzelnen belegt und begründet, ist der sonst so verdienstvolle Kant-Forscher und Historiker Vaihinger hier ein Opfer seines systematischen Dranges geworden, der ihn veranlaßte, geschichtliche Erforschung und systematische Weiterbildung in der Weise zu verbinden, daß jene ganz in den Dienst dieser trat. In der Tat dürfte Adickes der Nachweis gelungen sein, daß die Fiktionen-Lehre Vaihingers, soweit sie sich auf die Kantischen Schriften selbst stützen zu können glaubt, im Ganzen als mißlungen bezeichnet werden muß. In den Schriften Kants sind zweifellos skeptisch klingende Wendungen vorhanden, die aber zum großen Teile sich durch Eingehen auf fremde Auffassungen und die vorsichtige, kritische Zurückhaltung Kants erklären. Heute zweifelt doch eigentlich — außer Vaihinger — wohl niemand mehr daran, daß es Kant darum zu tun war,

wie der Titel der „Prolegomena“ es andeutet, den Weg zu weisen zu einer neuen Form von „Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Wie für Descartes, so war für Kant der Zweifel nur ein „methodischer Zweifel“, um zur Wahrheit zu gelangen. Adickes behält also recht, wenn er für die „historische, rein objektive Forschung“ eintritt, wenngleich man zu seiner eigenen Interpretation auch manch ein Fragezeichen machen muß (Ding-an-sich-Problem; Lehre von der doppelten Affektion usw.).

Wenn Adickes im Vorwort schreibt: „Die Sprache der Tatsachen ist so klar und eindeutig, daß jeder, der sie unvoreingenommen auf sich wirken läßt, über ihren Sinn gar nicht in Zweifel sein kann“, so ist das wohl — leider — nicht zutreffend; denn sonst würde die Kant-Literatur an Inhalt und Umfang recht unbedeutend sein. Auch das, was Adickes gibt, ist eine, eben nur eine Interpretation, die freilich nicht so einseitig und gewaltsam wie die Vaihingersche ist, aber doch auch zu vielen Bedenken Anlaß gibt, da Adickes seinen „kritischen Realismus“ ziemlich naiv in die Kantischen Sätze hineinlegt. Trotzdem kann man aus dieser Schrift im einzelnen viel lernen, wenngleich das hier Ausgeführte sich auch auf knapperem Raume hätte bewältigen lassen. Adickes betont, durchaus nicht mit Unrecht, bei Kant, besonders dem Kant der Altersperiode, insbesondere den Moralphilosophen. Nach ihm haben wir in Kants Gedanken ein ganz neues, der Aufklärung diametral entgegengesetztes Prinzip vor uns, einen Glauben, der nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Willen beruht, der nicht aus den Notwendigkeiten der Spekulation, sondern aus denen des Handels hervorgeht. Kant ist daher überzeugt, daß es sich bei den Ideen Gott, Unsterblichkeit, Freiheit um Realitäten handelt, die zwar nicht in mathematisch-logischer Art und Weise beweisbar sind, dieses Beweises aber auch als letzte Setzungen der praktischen Vernunft gar nicht bedürfen.

An Druckversehen habe ich nur die folgenden notiert: S. 38 Z. 8 lies: Erkenntnis; S. 42 Z. 10 der Anm. lies: nennt; S. 48 Z. 13 v. u. lies: entspreche; S. 53 Z. 11 lies: antithetischen Spannungen; S. 54 Z. 19 v. u. lies: prinzipiellen; S. 59 Z. 19 lies: zeitweise; S. 217 Z. 17 lies: Stringenz; S. 233 Z. 18 lies: eine Deutung.

Berlin.

Oberstudiendirektor Dr. Arthur Buchenau.

Bergmann, Hugo. *Haphilosophia schel Immanuel Kant.* Jerusalem, Verlag Tarbut, 1926. 216 S.

Hugo Bergmann, dem wir die erste und bisher einzige besonders verdienstvolle Darstellung der Philosophie Bolzanos (1909) und wertvolle Untersuchungen über das Unendliche und die Zahl (1913) verdanken, hat jetzt als Dozent der jungen Universität Jerusalem einen besonders fesselnden Versuch durchgeführt: auf verhältnismäßig knappem Raum die erste eindringliche Einführung in die Lehre Kants in hebräischer Sprache. In klarer Entschiedenheit wird hier wesentlich die nichtpsychologistische Kantauffassung im Sinne Cohens, Natorps, Cassirers, Bauchs durchgeführt, aber auch über den Neukantianismus hinaus werden neuere und neueste Wissenschaftsfragen, Probleme der Hilbertschen Axiomatik wie der Relativitätstheorie und dabei Reichenbachs wie Eddingtons und Emile Meyersons naturtheoretische Schriften gestreift. So wird zuerst am ausführlichsten die Fragenwelt der „Kritik der reinen Vernunft“ durchleuchtet (transzendente Ästhetik, Kategorienlehre, Lehre von der Einheit der Apperzeption in den beiden Auflagen, Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung, Kritik der rationalen Psychologie, der Antinomielehre und der drei Gottesbeweise), dann aber auch lebhaft Hauptfragen der Kantschen Ethik und Geschichtsphilosophie, der „Kritik der Urteilkraft“ und der Rechtsphilosophie erörtert, bis schließlich noch Kants Stellung zum Judentum im Anschluß an die Forschungen Julius Guttmanns und die Bedeutung der historisch wichtigsten jüdischen Kantianer (Marcus Herz, Bendavid, Salomon Maimon und besonders Hermann Cohen) kurz charakterisiert werden. In mancherlei Einzelheiten könnte ich mich Hugo Bergmann nicht anschließen, wenn etwa Hume (S. 18f.) zu sehr als Skeptiker, zu wenig als positiver Theoretiker des Empirismus gesehen wird, wenn (S. 33) die große Frage nach der Differenz zwischen Mythos und exakter Wissenschaft auf zu einfache und anfechtbare Formeln gebracht scheint, wenn sich (S. 34) doch Anklänge an die Auffassung des A priori als des zeitlich Vorhergehenden, Angeborenen finden, oder wenn der Formalismus der Kantschen Ethik entgegen-

aller materialen Moralphilosophie als befriedigend angesehen wird (S. 127f.). — Aber alle solche Einzelheiten können den Eindruck nicht abschwächen, daß es sich hier trotz alles Popularisierens um eine reich anregende Schrift handelt, und daß der heiße Kampf um die unmittelbare Wiederbelebung exakter hebräischer Philosophieterminologie hier unbestreitbar einen ehrlich gediegenen und einen wirklich ermutigenden Erfolg errungen hat.

Berlin.

Privatdozent Dr. David Baumgardt.

Buchenau, Arthur. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. 2. unveränderte Auflage. Leipzig, Felix Meiner, 1923. 125 S.

Die vortreffliche kleine Schrift, aus dem Geiste der Marburger Kantschule stammend, bedarf keiner Empfehlung mehr. Bestimmt, zur Einführung in die Kantische Ethik zu dienen, verfolgt sie dieses Ziel mit außerordentlichem pädagogischen Geschick. Immer geht sie auf die Herausarbeitung der großen leitenden Grundideen der Kantischen Ethik. Es ist in dem vorwiegend pädagogischen Zweck der Schrift begründet, daß sie in der Hauptsache die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten für die Interpretation heranzieht. Wenn man aber für eine neue Auflage einen Wunsch äußern darf, so wäre es der nach einem Sachwörterregister, wodurch das Büchlein noch bedeutend an Brauchbarkeit gewinnen würde.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Cohen, Hermann, weil. o. ö. Prof. an der Universität Marburg. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, Bruno Cassirer. 4. Auflage. 1925. 573 S.

Nachdem von der dritten Auflage dieses Werkes eine ausführliche Besprechung in den „Kant-Studien“ Bd. XXV, 1920, S. 59ff. veröffentlicht worden ist, darf es jetzt genügen, in aller Kürze, jedoch mit allem, der Wichtigkeit der Erscheinung entsprechenden Nachdruck auf die jetzt vorliegende 4. Auflage hinzuweisen. Denn Cohens Werk hat für die Entwicklung des Neukantianismus klassische Bedeutung erlangt. Doch darüber hinaus gehört es zu den maßgebenden und lebendig wirkenden Grundbüchern der modernen philosophischen Literatur überhaupt. Es war von Anfang an nicht als eine rein historische und philologische Darlegung des Inhaltes der Kritik der reinen Vernunft gedacht. Darum hat es, abgesehen von seinem Wert für die Grundlegung und den Aufbau von Hermann Cohens eigener Lebensarbeit, kraft der ihm innewohnenden ungewöhnlichen Systematik auch zur Erneuerung des systematischen Geistes in der ganzen Philosophie der Gegenwart in erheblichem Umfange beigetragen. Wie unberechtigt die jetzt nicht selten geäußerte Behauptung ist, daß die „Marburger“ Richtung des Neukantianismus und des Philosophierens überhaupt sich überlebt habe, das wird aus dem Neuerscheinen jenes fundamentalen Buches ersichtlich. Wer da meint, mit der Erklärung, daß ein Standpunkt oder eine Richtung des Denkens sich überlebt habe, einen Tadel auszusprechen, mißversteht die zeitlose Gültigkeit der philosophischen Betrachtungsweise. Einem wirklich philosophischen Standpunkt läßt sich vielleicht keine größere Anerkennung erweisen, als das Eingeständnis, daß er nicht mehr den Reiz der Aktualität besitze, sondern „historisch“ geworden sei. Damit ist nichts Geringeres gesagt, als daß er für würdig gefunden worden ist, dem ewigen Besitzstand der philosophischen Erkenntnis eingeordnet zu werden. Und das ist in bezug auf die „Marburger Schule“ zweifellos der Fall. Es kommt nicht darauf an, ob die Zahl ihrer Anhänger noch groß oder nur noch klein ist, — ihre objektive Leistung allein darf den Gegenstand der Beurteilung abgeben. Was die Marburger aber geleistet haben, das gehört der „Geschichte“ der Philosophie als eine notwendige Stufe und darum als ein unverlierbarer Wert an. Die „Geschichte“ der Philosophie ist kein Behälter toter, abgetaner Meinungen, sie ist vielmehr der sich ununterbrochen erneuernde Prozeß und Niederschlag der rastlosen Spontaneität der Vernunft. Ein eindrucksvolles und nicht außer acht zu lassendes Zeichen und Zeugnis dieser Spontaneität ist die stattliche Reihe von Bänden, in der Hermann Cohens unermüdlich vorwärts treibender Geist seine Erzeugnisse niedergelegt und verwirgt hat. Diese Bände gehören zu dem vornehmsten und dauernden Gut unserer Wissenschaft.

Berlin.

Arthur Liebert.

Ewing, A. C. *Kant's Treatment of Causality*. London. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1924. X, 243 S.

In einem einleitenden Kapitel wird das Problem bei den Hauptvertretern der vorkantischen Philosophie behandelt, wobei besonders eingehend bei Hume verweilt wird. Die auf Kant zulaufenden Fäden werden überall aufgezeigt. In einem 2., ebenfalls noch vorbereitenden Kapitel, wird der Begriff der Kausalität in der vorkritischen Periode Kants entwickelt. Sachlich ist anzumerken, daß die so überaus wichtige Beeinflussung Kants durch Crusius, dem er die Unterscheidung zwischen dem realen Verhältnis von Ursache und Wirkung und der logischen Beziehung von Grund und Folge verdankt, nicht hätte übersehen werden dürfen. Das nächste Kapitel dringt zum Kern der Untersuchung vor. Durch eine sehr sorgfältige, von tiefstem Verständnis für die letzten Gründe und Abgründe der Kantischen Erkenntnis-kritik erfüllte Erörterung der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandes-begriffe legt der Verf. die erkenntnistheoretische Grundlage für die Behandlung seines Spezialproblems. Schon hier tritt seine selbständige Stellungnahme gegenüber Kant hervor. Zunächst wird die Auffassung der transzendentalen Apperzeption als eines psychologischen Prozesses mit aller Energie abgewehrt, und die psychologischen Entgleisungen Kants selbst werden für das Verständnis der Deduktion für schädlich erklärt. Kant verwickelte sich damit in verhängnisvolle Widersprüche. Hierin können wir dem Verf. ohne weiteres zustimmen; auf weniger allgemeine Zustimmung wird jedoch sein Versuch stoßen, auch den Subjektivismus Kants als einen wenig wesentlichen Bestandteil seiner Lehre darzutun. Die Interpretation der transzendentalen Synthesis der Apperzeption im Sinne des Erzeugens des Gegenstandes durch das Denken, also im Sinne der Marburger Schule, wird ebenso abgelehnt wie die absolute Geschiedenheit von Form und Inhalt, im Gegensatz zur Aufsaugung des letzteren durch die erstere. Beide stehen in transzendentallogischer Korrelation; sie sind zum Zwecke logischer Analyse unterscheidbare, aber in Wahrheit untrennbare Elemente der Erfahrung. Die Form ist nicht absolute Einheit, der Inhalt nicht absolute Mannigfaltigkeit; nur ihre Kooperation macht Erfahrung möglich. Im Gegensatz zu den Marburgern setzt Ewing ein Gegebenes voraus, faßt dieses jedoch nicht realistisch, etwa als absolute, subjekttranszendente Gegebenheit oder metaphysisch-hypostasierte Materie, oder in irgend einem sonstigen kritisch berichtigten realistischen Sinne, sondern transzendental, als in Beziehung stehend zum erkennenden Subjekt. Mit der Ablehnung des Erzeugungscharakters des Denkens und der Spontaneität des Erkenntnisaktes einerseits, des Dings an sich als transzendenter, die Erscheinungswelt irgendwie bestimmender Realität andererseits liegt die Position des Verf. etwa in der Mitte zwischen den extremen Ausdeutungen der Kantischen Lehre: sie ist weder psychologistisch, noch metaphysisch, noch extrem logizistisch, sondern eben transzendental im besten Sinne des Wortes.

Wie wichtig dieser Standpunkt des Verf. ist, zeigen die Untersuchungen der zwei folgenden Kapitel, die ausschließlich dem grundlegenden Abschnitt über die Analogien der Erfahrung in der transzendentalen Analytik gewidmet sind, das vierte der für das Thema entscheidenden zweiten Analogie (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität), das fünfte der ersten und dritten Analogie (Grundsätze der Substanz und der Wechselwirkung). Die subjektivistische Seite des Kantischen Arguments, daß der Geist die Natur gemäß der Kategorie der Kausalität ordne, wird völlig beiseite gelassen. Es wird um so mehr Wert darauf gelegt, zu zeigen, daß Kausalität die wichtigste Kategorie für die Verknüpfung der Erscheinungen ist, die einzige, welche die physischen Ereignisse notwendig und objektiv miteinander verknüpft und somit einen objektiven Zusammenhang im Ablauf der Vorstellungen stiftet. Kausalität ist nichts anderes als notwendige Verbindung oder Sukzession der Dinge der physischen Welt. Damit wird der Beweis des Kausalprinzips aus der idealistischen Grundschrift der Kantischen Lehre herausgelöst und Verf. sucht zu zeigen, daß es in dieser Form auch mit jeglichem Realismus vereinbar sei. „Es ist nicht die Doktrin, sondern nur die Methode des transzendentalen Idealismus, d. h. diejenige Methode des Beweises, die sich auf die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntnis bezieht, welche die sachliche Voraussetzung und Grundlage der kausalen Deduktion bildet.“ Der Verf. will dartun, „daß das Hauptprinzip des Kantischen

Kausalitätsbeweises akzeptiert werden kann, nicht nur ohne Kants besonderes System, sondern ohne überhaupt eine Form des Idealismus zu akzeptieren“.

Auf ganz selbständige Wege, die oft weit von Kant abführen, begibt sich der Verf. im 6. Kapitel, wo es ihm in philologisch geradezu musterhaften Analysen darauf ankommt, zu zeigen, daß die Kategorien nicht nur auf die physische, sondern ebensowohl auf die psychische Welt Anwendung finden. Kants Stellung ist in diesem Punkt durchaus schwankend; der Verf. hat alle seine Äußerungen für und wider diese These angeführt, ohne jedoch imstande zu sein, auf Grund des reichlich beigebrachten Materials die wahre Meinung Kants zu ergründen. Soviel erhellt aus diesem Abschnitt jedoch deutlich, daß Kant bei fast allen seinen Untersuchungen über das Erkenntnisproblem an der physischen Welt als dem Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft orientiert war und daß dieses historische Faktum seine Ergebnisse fast durchgängig bestimmt hat; die damals noch auf sehr tiefer Stufe stehende Psychologie und die als Wissenschaft ebenfalls noch wenig ausgebildete Historie hatten keinen Anteil daran. Der Verf. kommt zu der Ansicht, daß die Gültigkeit der Kategorien, also auch des Kausalgesetzes, auch innerhalb des psychischen Geschehens für wichtige Teile der Kantischen Lehre geradezu unerlässlich sei, daß sie ohne diese Annahme inkonsequent oder bedeutungslos würden. Kants Schwanken aber in diesem Punkte hält er für einen der markantesten Fälle innerer Unausgeglichenheit seiner Philosophie.

Das siebente Kapitel handelt von kausaler Ursache und logischem Grund und von der dritten Antinomie, der eigentlichen Kausalitätsantinomie, im Zusammenhang damit von den Beziehungen zwischen Kausation und Wollung. Das letzte Kapitel rollt die mit dem Kausalprinzip zusammenhängenden Probleme der Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft auf, befaßt sich also mit dem Freiheitsproblem und mit dem Unterschied von mechanischer und teleologischer Kausalität. Freiheit und Kausalität werden hier nicht in schroffer Gegensätzlichkeit einander gegenübergestellt, wie dies z. B. die Marburger tun, sondern ihre gegenseitige Bedingtheit und Aufeinanderbezogenheit wird dazutun versucht. Der Kausalbeweis der Kritik der reinen Vernunft lasse von vornherein mehrere Türen für die Freiheit offen; der Kantische Standpunkt darf nicht indeterministisch gedeutet werden. Die Kritik der Urteilskraft entwickelt über die rein mechanisch aufgefaßte Kausalität hinaus den Gedanken einer teleologischen Kausalität; sie liegt im Bereich der durch Zweckmäßigkeitsprinzipien bestimmten Welt der Organismen. Damit ist eine zweite, von der ersten prinzipiell verschiedene Kausalität statuiert.

Der Verf. hat sein Thema erschöpfend nach allen Seiten und in allen Problemverschlingungen zur Darstellung gebracht. Was die philologische Exaktheit in der Nutzbarmachung der Quellen, also die historischen Partien der Arbeit betrifft, so scheint mir hier etwas Endgültiges geleistet zu sein. Aber auch philosophisch beherrscht der Verf. seinen Stoff, indem er über den Buchstaben der Kantischen Lehre hinausstrebt und diese damit fruchtbar für die Gegenwart zu gestalten versucht.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Garbeis, F. W., Privatdozent an der Universität Wien. Das Problem des Bewußtseins in der Philosophie Kants. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Grundlagen des Denkens und des Seins. Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller, 1924. 152 S.

Der Verfasser schafft sich für seine im Thema ausgesprochene Aufgabe zunächst ein breites Fundament durch systematische und historische Untersuchungen. So wird denn im ersten Teil der Arbeit das philosophische Problem, das im Begriff des Bewußtseins steckt, herausgearbeitet. Beeinflußt von Rob. Reininger, nicht nur in allgemein erkenntnistheoretischen und philosophiegeschichtlichen Fragen, sondern auch in der Kant-Auffassung, erhalten wir eine scharfsinnige und tief eindringende Untersuchung, welche ausgeht von einem Parallelismus zweier Grundkomponenten des Bewußtseins, einer rationalen und einer irrationalen. Die erstere ist die allgemeine Bewußtheit als Form jeder denkbaren Vorstellung, die zweite ist das Gegebene, der Inhalt des Bewußtseins. Die zwischen diesen beiden Elementen mögliche zweifache Beziehung, die allerdings prinzipieller hätte abgeleitet werden müssen, führt zu zwei Bewußtseinsbegriffen, dem psychologischen und dem erkenntnistheoretischen,

die mit erfreulicher begrifflicher Schärfe auseinandergehalten werden. Bemerkenswert erscheint dabei die Feststellung, daß Kants „Bewußtsein überhaupt“ die beiden vorgenannten Bewußtseinsbegriffe unter sich befaßt und ihren Gegensatz in sich aufhebt.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt in historischen Ausführungen, die aber eine starke systematische Kraft verraten, die Behandlung des Bewußtseinsproblems vor Kant. Dem sensualistischen Standpunkt Augustins und Campanellas wird in längeren Ausführungen der rationalistische Descartes' und der empiristische von Locke und Berkeley gegenübergestellt. Die Ausmündung des Rationalismus in Leibniz und des Empirismus in Hume zeigt die dogmatische Behandlung des Erkenntnisproblems in der äußersten Zuspitzung ihrer Möglichkeiten, und es erweist sich, „daß die Zeit erfüllet war“ für die Kantische Lösung. Die Darstellung dieses Teils, die darauf ausgeht, die mit Augustin beginnende immer engere Verschlingung des Realitäts- und des Bewußtseinsproblems zu zeigen, kann mit zum Besten an der Abhandlung gerechnet werden.

Der dritte Teil untersucht Kants Behandlung des Bewußtseinsproblems. Die Darstellung unterscheidet sich von anderen im wesentlichen an zwei Punkten. Einmal wird in den Mittelpunkt Kants Lehre von der Affinität als dem Fundament des Realitätsbewußtseins gerückt. Und das zweite, was für die hier vorgetragene Auffassung Kants charakteristisch ist, ist die mehrfach ausgesprochene Kritik an der Eliminierung aller Erkenntnispsychologie und die Herauspräparierung einer rein erkenntnistheoretischen Fragestellung.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Heller, Josef. Kants Persönlichkeit und Leben. Versuch einer Charakteristik. Berlin, Pan-Verlag Kurt Metzner, 1924. 93 S.

Auch diese Schrift bemüht sich, hinter das Unenträtselte — ob nicht auf ewig unenträtselbare? — Geheimnis der Persönlichkeit Kants zu kommen. Denn nur zu begreiflich ist es, daß die Aufhellung dessen, was und wie Kant als Mensch war, unsere Wißbegierde auf das Ernsteste erregen muß. Wir möchten doch von dem unsterblichen Schöpfer des Kritizismus gar zu gern ein klares Bild seines Wesens gewinnen. Dieses psychologische Interesse an dem Menschen Kant ist selber zu menschlich, als daß man ihm jegliche Berechtigung absprechen könnte. Die Schrift Hellers unternimmt nun jenen Versuch auf Grund gewissenhafter Sachkenntnis und mit jener eindringlichen Sorgfalt, die wir dem Genius uneingeschränkt schuldig sind. Unser Verfasser verfügt über eine bemerkenswerte Begabung zur psychologischen Analyse und zur psychologischen Deutung, die ihn gegen manche Fehlinterpretation von vornherein sichert und erfolgreich gegen manches äußerliche Urteil (z. B. von Kuno Fischer oder Friedrich Paulsen) polemisieren läßt (S. 24 ff.; 53 f.). Die Voraussetzung seiner Kant-Analyse ist eine feinsinnige, oft treffende und ziemlich tiefgehende Charakteristik des philosophischen Menschen überhaupt, von dem aus wir eine so eigenartige und so außerordentlich komplizierte Natur wie diejenige Kants verstehen müssen. Viele Kant-Interpreten versehen es darin, daß sie dieser Komplikation nicht genügend Beachtung schenken und etwa nur die etwas spießbürgerlich anmutende Gestaltung seines äußeren Verhaltens und die rationalistische Sprödigkeit seiner Beziehungen zur Umwelt berücksichtigen oder derartige Züge sogar als die eigentlichen und ausschlaggebenden Wesensformen seines Innenlebens ansehen. Demgegenüber weist unser Verfasser oft und mit berechtigtem Nachdruck auf die in zahlreichen Richtungen sich bekundende Zwiespältigkeit und innere Gegensatzlichkeit, auf einen ausgesprochenen Dualismus in dem geistigen Leben Kants hin (S. 67, 70, 78, 82 ff.), der auf der einen Seite das Dasein eines pedantischen deutschen Professors mit streng geregelten, ein wenig engen Lebensgewohnheiten führte, dessen Inneres aber von einem Überreichtum der umwälzendsten Gedanken und von einer seltenen Fülle zartester Gefühle bewegt war. Außer Vaihinger haben in der neueren Zeit besonders Ernst Horneffer und ich auf die tragisch-antinomische Struktur der Kantischen Geistesverfassung hingewiesen (vgl. auch unten). So denkt Heller die von Kant stets angewendete „antinomische“ Methode, die, wie ich in meinem Buche „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?“ ausführlich darzulegen versuchte, das Aufbauprinzip für das System des Kritizismus bedeutet, als den begrifflichen und theoretischen Ausdruck der tiefen inneren Antinomik in

Kants seelischem und geistigem Leben (S. 67). Treffend begreift er überhaupt das Ganze dieses Lebens als die sinnvolle und planmäßige Entfaltung einer ungeheuren Lebensaufgabe, in deren Dienst nun mit herber Entschiedenheit alle Kräfte gestellt werden. Aus diesem Zwang heraus bekommt Kants Dasein — äußerlich gesehen — jenen etwas strengen, gemessenen, umgrenzten Charakter, der es von der berückenden Farbigkeit der Existenz Goethes scheinbar nicht zu seinem Vorteil so weit unterscheidet. Mit klugem Blick verfolgt Heller die Entwicklung des Kantischen Daseins; er weist darauf hin, daß der berühmten Wendung im philosophischen Denken Kants im Jahre 1769 ein ebenso tiefer und grundlegender Umschlag seiner ganzen Psychologie und seines Innenlebens voranging (S. 57 ff.), daß der heroische Kampf gegen die alte dogmatische Metaphysik von einer qualvollen Erschütterung in seiner Seele begleitet war. (Vgl. dazu auch Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920, S. 67, und meinen Aufsatz: *Kants Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik*; *Kant-Studien*, Bd. XXV, S. 196—201.) Durchführbar war dieser Kampf und halbwegs erträglich verlief diese Erschütterung nur mittels jenes eigentümlichen Mechanisierungsprozesses in dem äußeren Leben Kants zugunsten seines inneren Lebens. „Es war gewissermaßen ein Absterben der Peripherie zwecks Steigerung der Tätigkeit im Zentrum der Psyche“ (S. 65, 87). So war dieses Dasein heroisch und tragisch, wie nur je eines der Geisteshelden der Weltgeschichte. Überall begegnen in dem Büchlein Hellers einleuchtende wissenschaftliche Aufklärungen. Das Beste, was man ihnen nachzusagen vermag, ist die Anerkennung, daß sie bis zu der Grenze führen, an der die unauflösbare Rätselhaftigkeit im Wesen und Wirken des Genies, ja überhaupt alles schöpferischen Lebens in seiner ergreifenden und unheimlichen Schicksalskraft vor uns aufsteigt — stille Ehrfurcht heischend und zur Demut zwingend.

Berlin.

Arthur Liebert.

Hesse, Otto Ernst. *Symphonie des Greisenalters. Vier Sätze um Immanuel Kant*. Königsberg i. Pr., Gräfe und Unzer, 1928. 83 S.

Daß dieses Büchlein, das der schönen Literatur angehört, in den *Kant-Studien* eine Anzeige erfährt, ist zunächst bereits durch seinen Gegenstand gerechtfertigt. Denn diesen Gegenstand bildet Immanuel Kant. Allerdings ist der Behauptung nicht selten Ausdruck verliehen worden, daß sich kaum eines großen Menschen Wesen und Lebenshaltung weniger für eine dichterische Schilderung eigne als diejenige des Schöpfers des Kritizismus. Aber auch in diesem Falle siegt die Macht künstlerischer Gestaltungskraft, die nun noch über ihr Objekt hinaus das sonst wagnisvolle Unternehmen beglaubigt und trägt. Wahrscheinlich wird diese Kraft gerade durch die Sprödigkeit des Stoffes gereizt. Wie fein ist das Licht, in das der Dichter die empirische Existenz Kants taucht; mit welcher einfühlsamen Liebe dringt sein Auge in die Eigenart dieses Daseins, in dessen Tiefe Hesse so manches still getragene Leid, so manchen Zug nie ausgesprochener Entsagung entdeckt. Er läßt uns hineinsehen in die herbe Einsamkeit, die auch Kants Dasein, gleich dem so manches anderen Großen, umfängt, und unter deren vielleicht unbewußt gebliebenem und uneingestandenem Druck der Philosoph die Flucht in eine gewisse Gastlichkeit und Geselligkeit vollzieht. Doch hat nicht bloß verehrungsvolle Liebe dem Dichter die Hand geführt, sondern seine künstlerisch so lebenswahren und gemütvoll-ansprechenden Zeichnungen ruhen auf dem Grunde einer deutlich wahrnehmbaren Vertrautheit mit der Kantischen Philosophie, was sich besonders in der ersten und in der vierten Novelle, in der Schilderung des Aufblitzens der Kritik der Sinnlichkeit sowie in der Entdeckung des Antinomiengedankens, angenehm verrät. Hesses Bilder steigern und vertiefen die Liebe, auf die Kant auch als Mensch ein volles Anrecht besitzt.

Berlin.

Arthur Liebert.

Kant, Immanuel. *Eine Vorlesung über Ethik*. — Im Auftrage der Kant-Gesellschaft herausgegeben von Paul Menzer. Berlin, Pan-Verlag Kurt Metzner, 1924. VII und 335 S.

Ein philosophisch, um der Wissenschaft der Ethik willen interessanter Fund, überdies ein Fund von hohem Wert für die Kenntnis der Entwicklung Kants und

für die Erkenntnis der philosophischen Spezialuntersuchungen, denen sich der Schöpfer des Kritizismus gewidmet hat. Er gewährt einen Einblick in die konkrete Vorarbeit zu dem System der kritischen Ethik, in die Detailbeschäftigung Kants mit den Einzelfragen des sittlichen Lebens bis hinein in die untergeordneten Sonderprobleme, deren Behandlung aber oft die aufschlußreichsten Folgerungen in bezug auf die ganze Geistesbeschaffenheit ihres Bearbeiters gestattet. Es handelt sich um Abschriften von Kantischen Vorlesungen über Ethik, nicht um unmittelbare Nachschriften. Dem Herausgeber lagen drei Handschriften vor, d. h. drei Hefte, die gemeinsam der Herstellung eines annähernd fehlerfreien Textes dienten. Über Zustandekommen, Wesen und Wert dieser Hefte und über die Art ihrer Verwendung für den vorliegenden Text, sowie über die allgemeine historische, philosophische und pädagogische Bedeutung der Gedanken, denen Kant in seiner Ethikvorlesung Ausdruck gab, berichtet Paul Menzer in sehr lehrreichen Anmerkungen. Uns ist zum Glück eine ganze Reihe von Vorlesungsheften nach Kollegs Kants erhalten. Doch sind das in der Mehrzahl der Fälle nicht unmittelbare Aufzeichnungen oder gleichzeitige Ausarbeitungen, sondern meistens anscheinend von Studenten gewerbsmäßig angefertigte Abschriften von vorhandenen Vorlagen. Denn das Bedürfnis nach der Kenntnis und dem Besitz Kantischer Vorlesungen war natürlich sehr groß; dieses Bedürfnis konnten aber nur recht wenige durch direktes Hören dieser Kollegs befriedigen. Die Entstehung des Urtextes und die unwillkürlichen Veränderungen, denen er im Laufe der Zeit unterworfen wurde, sind für uns fast immer in Dunkel gehüllt. Doch nicht selten spiegelt sich noch in den umgearbeiteten Abschriften etwas von dem starken Eindruck, den die Kantischen Vorlesungen auf ganze Schülergenerationen ausgeübt haben. Und jeder Blick in die vorliegende Ausgabe läßt jenen Eindruck verständlich erscheinen. Zeile für Zeile empfindet man die erzieherische Kraft eines auf das Höchste gerichteten und das Höchste verlangenden Lehrers und Menschenbildners. Kant erfaßte seinen Beruf nicht als ein ausschließliches Aufgehen in der rein gelehrten theoretischen Arbeit, wenngleich es doch auch nicht seine Art war, nun, wie etwa Fichte, mit entschiedenem pädagogischen Vorschriften und Maßnahmen in und auf das studentische Leben einzuwirken. Eine gewisse Zurückhaltung in concreto ist ihm immer eigen geblieben, die bisweilen den Hauch einer leisen Scheu annehmen konnte. Damit aber verträgt sich sehr gut sein lebendiger, auf die Allgemeinheit, sozusagen auf die Jahrhunderte bezogener Wille zum Erzieher, eine Einstellung, die er einmal in einem, auch von Menzer herangezogenen Brief an Marcus Herz vom April 1778 so formulierte: es sei seine Absicht, „gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gutgeschaffenen Seelen zu befestigen und dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmäßige Richtung zu geben“. Auch über ihn läßt sich sagen, was man über Goethe gesagt hat, daß sein Herz, das nur wenige kannten, ebenso groß war wie sein Kopf, den alle kannten.

Und menschlich bringt uns den großen Denker die vorliegende Ausgabe dadurch näher, daß sie uns sein Ringen mit den einzelnen Problemen des sittlichen Lebens zeigt. Hier steigt Kant herab aus der abstrakten Höhe prinzipieller Spekulationen zur konkreten, oft intimen Auseinandersetzung mit jenen Schwierigkeiten, die uns alle täglich bedrücken, und über die auch ein Kant sich erst allmählich hinwegkämpfen mußte. Man muß nur feinhörig genug sein, um hinter den bisweilen reichlich zopfig und scholastisch klingenden Formulierungen den belebten Pulsschlag eines Mannes zu vernehmen, dem nichts Menschliches fremd geblieben ist. In den Adern Kants rollte warmes Blut, das auch ihn in innere Konflikte mit dem Dasein und mit den allgemeinen Forderungen der sittlichen Vernunft brachte. Es gehört jedoch zu den Grundeigentümlichkeiten seiner Natur, daß er selbst bei den schwersten Konflikten seine wunderbare Beherrschung, seine Fähigkeit zum Maßhalten nicht verlor. In ihm atmet etwas von dem antiken, von dem klassischen Geist der Stoa. Von früh an war er darauf bedacht, seine Entwicklung nicht dem Sturm momentaner Antriebe auszuliefern, sondern in Grundsätzen zu sichern. Was ihr auf diese Weise an unmittelbarer Frische, an spielender Leichtigkeit und Bewegtheit abging, das gewann sie auf der anderen Seite doppelt und dreifach an vorbildlicher Zielsicherheit, an einer ihres Weges gewissen Stetigkeit.

Von diesem selbstsichern Emporwachsen Kants zur Sophrosyne bieten die Nachschriften, die den Inhalt unserer Ausgabe bilden, ein eindrucksvolles Bild. Die Uni-

versitäten der Aufklärungszeit wiesen bekanntlich die Einrichtung auf, daß der akademische Lehrer keine freien Vorlesungen hielt, er mußte vielmehr der behördlichen Verordnung gemäß seinen Kollegs von der Obrigkeit eingeführte und zur Benutzung vorgeschriebene Lehrbücher zugrunde legen. Die Mehrzahl der von Kant verwendeten Kompendien ist uns bekannt. In der Ethik-Vorlesung schloß er sich an zwei Schriften, an zwei Kompendien A. G. Baumgartens, an, dessen Bücher für den damaligen Lehrbetrieb ein gewissermaßen kanonisches Ansehen besaßen. Doch hat Kant sich nicht darauf beschränkt, nur eine einfache Textinterpretation zu bieten. Zur Beurteilung seiner Zusätze muß man den Stand der geistigen Ausbildung seiner Zuhörer mitberücksichtigen. Der ganze Lehrgang brachte es mit sich, daß die Studenten damals im allgemeinen jünger und unreifer waren als unsere heutigen Studenten, daß also vor ihnen und für sie Dinge besprochen werden mußten, deren Kenntnis und Behandlung jetzt als selbstverständlich außer Spiel bleiben kann. So lassen uns jene Nachschriften einen Blick tun in die Gestaltung des akademischen Unterrichts, in den Geist, in dem er erteilt wurde, und in die Voraussetzungen, auf denen er beruhte. Außerdem aber bieten sie eine ergiebige Fundgrube für eine Vergleichung zwischen dem ethischen Standpunkt Kants zur Zeit des Erscheinens der „Kritik der reinen Vernunft“ und seiner ausgereiften und endgültigen Stellungnahme in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ von 1785. Manches erinnert bereits an den Standpunkt der eigentlichen kritischen Ethik; manche anderen Ausführungen aber zeigen Kant noch auf dem Boden des etwas philiströsen Eudämonismus der aufklärerischen Moralphilosophie. Einige Ideen greifen bereits voraus bis in die späteste Zeit, in der die Schrift zum ewigen Frieden entstand. Auch die Freiheitsidee klingt bereits deutlich an, wenngleich noch nicht in ihrer intelligiblen Fassung. Ihre Autonomie ist noch verquickt mit dem damals üblichen engbrüstigen Moralismus. Schon aber gilt sie als „das innere Prinzipium der Welt“ und als die Grundlage für die Erreichung der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechtes, nämlich der größten moralischen Vollkommenheit. Aber noch ist die durch die Freiheit bewirkte Moralität nicht abgelöst von der Glückseligkeit. Unsere Ausgabe gewährt also die Möglichkeit, das Werden der Kantischen Ethik, für dessen Erkenntnis wir bis jetzt in der Hauptsache auf Äußerungen in Briefen von Kant und in solchen von dritter Seite über Kant angewiesen waren, urkundlich zu verfolgen. Es ist zu wünschen, daß sie für solche wissenschaftlichen, philologisch-historischen Zwecke recht ordentlich ausgebeutet werden möge. Darüber hinaus jedoch muß sie auf einen ernsten und vorurteilslosen Leser als eine ethische Bekenntnis- und Belehrungsschrift im schönsten und besten Sinne wirken. Wie offen und unumwunden und zugleich wie keusch bespricht hier Kant auch die intimsten und heikelsten Seiten des persönlichen und sozusagen privaten sittlichen Lebens. Vom Selbstmord, von den crimibus carnis, von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung der Geschlechtsneigung, vom Geiz, von der Sparsamkeit, von der Freundschaft, von der Rache, vom Ohrenbläser, von der Eifersucht und der daraus entspringenden Mißgunst und Neid, von den gesellschaftlichen Tugenden, vom Hochmut, von dem Problem der sexuellen Aufklärung und von noch vielen anderen eingreifenden Fragen ist die Rede. Wird unsere Ausgabe im Sinne einer solchen Bekenntnis- und Belehrungsschrift gewürdigt, dann wird man eingestehen: die erlesenste Gabe des an Kant-Literatur unausdenkbar reichen Jubiläumsjahres stammt doch von Immanuel Kant selber. Es hat sich glücklich gefügt, daß dieser Band von der Kant-Gesellschaft gerade im Jahre 1924 ihren Mitgliedern und der geistigen Welt zugänglich gemacht werden konnte. Der Geschmack des Verlegers hat ihm, was ferner nicht unerwähnt bleiben soll, eine der Bedeutung des Inhalts trefflich angepaßte, wahrhaft vornehme und ästhetisch wirkende Ausstattung mitgegeben.

Berlin.

Arthur Liebert.

Immanuel Kant's Critique of pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith (Prof. d. Logik u. Metaphysik an d. Univ. Edinburg). London, Macmillan & Co., 1929. XIII, 681 S.

Bekanntlich hat Schopenhauer ums Jahr 1829 den seltsamen Plan erwogen, Kants Hauptwerke, vor allem die Kr. d. r. Vern., ins Englische zu übertragen. Wie ernst es ihm damit war, zeigen die Verhandlungen mit einem englischen Verlag, dem

Schopenhauer in einem längeren Briefe seine Absicht darlegte. Seine besondere Befähigung zu diesem Unternehmen suchte er folgendermaßen darzutun: „Soviel ich urteilen kann, mag ein Jahrhundert vorübergehen, ehe wieder in einem und demselben Kopfe so viel Kantische Philosophie mit so viel Englisch zusammentrifft, wie durch einen glücklichen Zufall in meinem Kopfe beisammenwohnen.“ Die Verhandlungen scheiterten an dem geringen Entgegenkommen des englischen Verlegers, und da sich eine ähnlich günstige Gelegenheit in Zukunft nicht mehr bot, mußten sich die Engländer mit der schwierigen Aufgabe selbst befassen.

So traten in der Folgezeit mehrere Übersetzungen der Kr. d. r. V. zutage, von denen dem Referenten folgende bekannt sind: von J. Haywood (1838 u. 1848), J. M. D. Meiklejohn (1855), Max Müller (1881). Die letzte von dem bekannten Orientalisten und vergleichenden Sprachforscher deutscher Abkunft galt bis heute als die beste und zuverlässigste. Doch fehlte allen diesen Übersetzern die gründliche philosophische Durchbildung und die genaue Kenntnis der kritischen Philosophie, und die Hauptmängel ihrer Übertragungen sind hierauf zurückzuführen. Vermutlich hätte Schopenhauer die Genannten in philosophischer, wenn auch nicht sprachlicher Hinsicht übertroffen, wie wir auf Grund einer kurzen Übersetzungsprobe von seiner Hand annehmen dürfen (abgedruckt bei W. v. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910, S. 224 f.).

Wir müssen es nach alledem freudig begrüßen, daß sich nunmehr genau 100 Jahre nach Schopenhauers Bemühungen nicht nur ein hervorragender Fachphilosoph, sondern auch einer der besten Kenner der Kantischen Philosophie überhaupt, Prof. N. Kemp Smith, der schwierigen Aufgabe unterzogen hat, und wir erinnern noch an eine andere Stelle aus Schopenhauers oben zitiertem Brief: „Ich bin innig überzeugt, daß Kant nicht wie ein anderer Schriftsteller von einem, der bloß, wenn auch noch so gut, Deutsch versteht, übersetzt werden kann; sondern nur von einem, der in Kants Philosophie ganz zu Hause ist, dem sie ins Blut übergegangen, kurz von einem, dessen Haar bei dem Studium Kants grau geworden ist, wie dies bei mir der Fall ist.“ Wir können der vorliegenden Übertragung kein besseres Zeugnis ausstellen als dies, daß sie Schopenhauers Forderung aufs beste erfüllt. Wie tief der Übersetzer in die kritische Philosophie eingedrungen ist, bezeugen sowohl sein vortrefflicher und längst bewährter Kommentar zur Kr. d. r. V. (bereits in 2. Aufl. 1923 bei Macmillan erschienen) als auch seine systematische Schrift „Prolegomena to an idealist Theory of Knowledge“ 1924 (im gleichen Verlag).

Die Übersetzung folgt der Ausgabe von Raymund Schmidt (Philos. Bibl. Bd. 37 a, Leipz. 1926) und legt den Text der 2. Aufl. zugrunde, berücksichtigt aber auch die Lesarten der 1. Ausgabe, die unter dem Text verzeichnet werden. Ein besonderes Verdienst sehe ich darin, daß der Übersetzer in sehr geschickter Weise die unübersichtlichen Perioden und Satzungeheuer Kants in kürzere Sätze aufgelöst hat (oft werden so aus einem Satz des Originals fünf oder sechs Sätze in der Wiedergabe) und durch kleine Korrekturen, Einfügungen, Auslassungen usw. der Sprache Kants eine leichtere und gefälligere Form gegeben hat, ohne dadurch den exakten Sinn irgendwie zu gefährden. Daher ist es nicht zu viel gesagt, daß die englische Ausgabe sehr viel leichter lesbar ist und dem Verständnis sehr viel geringere Schwierigkeiten entgegensetzt als der Urtext, dessen sprachlicher Bewältigung die barocke Schreibweise Kants von jeher im Wege gewesen ist.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Kemp Smith, Norman, Professor an der Universität Edinburg. A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason“. 2. rev. und erweiterte Auflage. London, S. Macmillan & Co. Ltd. 1923. IX und 651 S.

Dieser Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft ist nicht nur für ein englisch sprechendes Publikum, dem hier unseres Wissens zum ersten Male eine eingehende und zuverlässige Hilfe beim Studium unseres Kant geboten wird, von Bedeutung. Das Werk ist alles andere als eine bloße Übertragung der Bemühungen unserer deutschen Kommentatoren ins Englische. Es ist vielmehr das Resultat durchaus selbständiger, eingehender Auseinandersetzungen mit dem Text und dem Geist der Kritik. Das Studium dieses Kommentars wird deshalb auch für das deutsche Publi-

kum nützlich und förderlich sein. Die Tatsache, daß der Verfasser trotz weitgehender Berührung mit unserer Kant-Forschung im wesentlichen auf andere philosophische Traditionen zurückblickt, als wir sie gewohnt sind, daß seine sprachliche Einstellung zum Kant-Text und zur Problemstellung Kants, bei allen Bemühungen seinerseits um präzisestes Erfassen des deutschen Textes, eine von der unsrigen abweichende ist, macht die Beschäftigung mit dieser Arbeit besonders interessant. Für die Gedanken eines spekulativen Kopfes gilt es als eine Art Feuerprobe, wenn sie sich in eine andere Sprache übertragen lassen, ohne dabei an Tiefe, Tragfähigkeit und Verständlichkeit einzubüßen. Es ist also eine Belastungsprobe, und von dieser Seite wird unser Kommentar wichtig für den deutschen Forscher, nicht nur der Gedanken Kants, sondern vor allem der Versuche derjenigen deutschen Interpreten, die in diesem Werk zitiert und diskutiert werden, wenn sie das Hirn eines gelehrten Ausländers mit seinen andersgearteten Sprachgewohnheiten neu durchdenkt.

Die Bemühungen der Deutschen (Adickes, Erdmann, Cohen, Riehl, Vaihinger — dem letzteren verdankt der Verfasser nach eigenem Bekenntnis das meiste) um Text und Inhalt der Kritik, werden also nicht übergangen, wenn auch die Berücksichtigung der freilich allzu zahlreichen deutschen Spezialliteratur viele Wünsche unerfüllt läßt. (Damit sei jedoch dem Verfasser kein Tadel ausgesprochen. Seine Zurückhaltung in diesem Punkte, seine weise Beschränkung auf die wichtigste Literatur mag vielmehr als ein Beweis gelten für seine große strategische Kunst, sein bedeutsames Unternehmen sicher und zielbewußt durch das von Fahrzeugen wimmelnde Gewässer zu steuern.) Neu ist sicherlich für viele Deutsche die Auseinandersetzung des Verfassers mit den Kantianern seines eigenen Landes (Caird, Green, Adamson u. a.). Besonders aus seinen persönlichen Auseinandersetzungen mit Adamson geht der Verfasser, bedeutende Förderung für sein Unternehmen gewonnen zu haben.

Der Standpunkt, aus dem dieser Kommentar geschrieben wurde (es liegt uns Deutschen nahe, danach zu fragen), ist der für ein solches Unternehmen denkbar einleuchtendste. Nicht einer „Richtung“ zuliebe wurde er verfaßt, sondern um das möglichst eindeutigen Verständnisses Kants willen. Immanente Kritik, Herausarbeitung der verschiedenen Strömungen bei Kant (nicht Vergewaltigung der einen durch die andere), Textvergleiche (zu denen vor allem auch Kants Nachlaß und seine Vorlesungen herangezogen wurden), Verdeutlichung textlicher Schwierigkeiten sind die Mittel, durch welche dieses Ziel erreicht wird. Im Vordergrund steht natürlich die Diskussion der Hauptfragen, die mit großem Takt und gründlicher wissenschaftlicher Einsicht das Wichtige vom Unwichtigen scheidet.

Der Verfasser hat seine Arbeit so gestaltet, daß nicht nur der Lernende Kapitel um Kapitel den Kommentar neben der Kritik benutzen kann (S. folgt genau der Disposition Kants), sondern daß auch der Kant-Kenner, welcher dieser textlichen Hilfen nicht bedarf, an den entscheidenden Punkten der Kritik selbständige Artikel findet, in denen die wichtigsten, mit der Kritik zusammenhängenden systematischen und historischen Fragen erörtert werden.

Eingeleitet wird die Arbeit durch Aufsätze über die Entstehung des Textes (neu ist uns darin die Schilderung einer Theorie von Caird und des Verfassers Wendung dagegen), über Kants Verhältnis zu Hume und Leibniz (Kants Unternehmen sei in der Hauptsache eine Prüfung und kritische Stellungnahme zu diesen beiden Autoren), über die Natur des A priori (S. wendet sich sowohl gegen die empirisch-induktive wie gegen die logisch-deduktive Auffassung. Seine eigene Stellung wird zweifellos durch sprachliche Schwierigkeiten diktiert. Hier ist der Punkt, wo die Belastungsprobe, von der wir eingangs sprachen, am schärfsten wirksam ist), über Kants Beitrag zur Logik (Kant habe für die ältere formale Logik durch seine Theorie der „Zusammenhänge“ eine neue Situation geschaffen, den Keim zu einer neuen Entwicklung gelegt), über die Natur des Bewußtseins (interessant wegen der darin enthaltenen Nebeneinanderstellung der älteren kartesischen Theorien mit Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt), über Phänomenalismus und Subjektivismus (Kants Lehre in ihrer reifsten Form wird als „Phänomenalismus“ charakterisiert und mit den „subjektivistischen“ und „rationalistischen“ Nebenströmungen in der Kritik konfrontiert), über den Unterschied zwischen dem menschlichen und dem tierischen Verstande (gekennzeichnet als der Unterschied zwischen assoziativem und logischem Denken),

über die Natur und die Bedingungen des Selbstbewußtseins (enthält Klagen über die Zweideutigkeit des Kantischen Sprachgebrauchs — Belastungsprobe Nr. 2 — und den Versuch, alle spiritualistischen Deutungen zu widerlegen), über Kants Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (zwei divergierende Auffassungen werden in der Kritik nachgewiesen und die Folgen für das Ganze gezeigt) und schließlich über die Stellung der „Kritik der reinen Vernunft“ in Kants philosophischem System.

Mit diesen Artikeln wird vom Verfasser äußerst geschickt der Boden vorbereitet für die Aufnahme des eigentlichen Kantischen Textes. Der Leser erwartet nach diesen Auseinandersetzungen nicht mehr ein in jeder Beziehung ausgeglichenes Manuskript, er ist darauf vorbereitet hier einen „Menschen mit seinem Widerspruch“ zu finden, sein Urteil ist geschärft für jene „Ungleichheit“, „Widersprüche“, „Umkippen“, „Unterströmungen“, welche die Lektüre der Kritik dem Laien ohne Führer so unsäglich schwierig machen, und trotz allem ist ihm doch nicht die Erwartung genommen, einen ganz Großen zu finden, dessen kühner Gedankenbau sich erhebt und steht trotz aller „Widersprüche“. — Wie nun aber des Gärtners Arbeit nicht mit der Bereitung des Bodens erledigt ist, wie er die keimende Pflanzung von Zeit zu Zeit begießen, beschneiden und stützen muß, so verteilt der Verfasser über das Ganze seines Kommentars weitere Handreichungen an den Leser, die, ganz abgesehen von ihrem selbständigen wissenschaftlichen Wert für die intimere Kant-Forschung, eine pädagogische Meisterschaft verraten. Nirgends konnte eine Auseinandersetzung über Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus mehr am Platze sein als im Anschluß an die Erläuterung der Vorrede zur ersten, nirgends ein Essay über die Kopernikanische Hypothese besser als im Anschluß an die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik. Die Erörterung der „Transzendentalen Ästhetik“ wird zweckvoll begleitet durch Aufsätze über Kants Verhältnis zur modernen Geometrie und Algebra, über den Unterschied zwischen Erscheinung und Schein u. a. Die „Deduktion“ in der „Transzendentalen Logik“ (vom Verfasser als der wichtigste Bestand der Kritik gerühmt) wird in ihre vier Entwicklungsstadien säuberlich auseinandergelegt (eine textkritische und vor allem darstellerische Musterleistung!), und interessante Aufsätze über das Verhältnis der objektiven zur subjektiven Deduktion, über die Lehre vom inneren Sinne, über inneren Sinn und Apperzeption beleuchten dieses dunkelste aller Kantischen Kapitel. Das „Analogienproblem“ bietet Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit Schopenhauers Kritik, die „Transzendente Dialektik“ zu einem überaus instruktiven Überblick über die Geschichte und die Entwicklung der Kantischen Ansichten in bezug auf die Probleme der Dialektik und vieles mehr.

So ist ein Werk entstanden, dessen Führung sich nicht nur der interessierte Laie beim Eindringen in die kritische Gedankenwelt unbedingt anvertrauen kann, sondern das auch über seine Bedeutung als Einführungsschrift hinaus, gerade weil es englisch geschrieben und gedacht wurde, einen durchaus selbständigen Wert hat, von dem deshalb auch unzweifelhaft eine Fülle neuer Anregungen für unsere wissenschaftliche Beschäftigung mit Kant ausgehen wird.

Leipzig.

Dr. Raymund Schmidt.

Kynast, Reinhard, a. o. Professor in Breslau. Kant, Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. München, Ernst Reinhardt, 1928. XI, 229 S.

Diese Darstellung Kants ist eine auf den engsten Raum zusammengedrückte Interpretation von Kants Lebenswerk, die durch eine seltene Klarheit und Präzision ausgezeichnet ist. Sie ist bei der Knappheit ihres Ausdrucks nicht durchweg leicht zu lesen, aber sie gewährt dem, der sich an dem Leitfaden dieser ungemein genauen und subtilen Ausführungen den Sinngehalt von Kants Denken zum Bewußtsein bringt, einen so reichen Gewinn, daß man dieser Kant-Darstellung die weiteste Verbreitung wünschen darf. Es versteht sich, daß der Verf., der das System Kants vor allem im Hinblick auf dessen allgemeingültige Leistung für eine Theorie des Kulturbewußtseins analysiert, den Kantdarstellungen von Kühnemann, Rickert und Simmel zu Dank verpflichtet ist. Im besonderen dürfte die Kant-Auffassung des

Verf. der geschichtsphilosophischen Deutung, die Rickert dem Lebenswerk Kants gegeben hat, noch näherstehen, als er selbst zuzugeben geneigt ist; denn die Art und Weise, wie er in die historischen Voraussetzungen des Kantischen Systems einführt, erinnert durchaus an den geschichtsphilosophischen Aspekt, den Rickert im engen Anschluß an die historischen Untersuchungen Diltheys in seinem Kant-Buch entworfen hat. Unbeschadet aber dieser Abhängigkeiten in der Auffassung ist die Darstellung des Verf. von einer bemerkenswerten Selbständigkeit. Der Ref. kennt keine Wiedergabe der Kantischen Gedankenwelt, die sich so schmiegsam an die historische Gestalt von Kants Werken anlehnt und die dabei zugleich sowohl hinsichtlich der eigentlichen Gedankenreproduktion wie der damit verbundenen immanenten Kritik so souverän über der Sache steht wie die Ausführungen des Verf. Das gilt besonders für die Darstellung des theoretischen Teils der Kantischen Philosophie. Hier hat der Verf. in vorbildlicher Weise jene produktive Interpretation zur Anwendung gebracht, die Kant versteht, indem sie über ihn hinausgeht, die dieses Hinausgehen über den historischen Wortlaut des Kantischen Werkes aber nicht von einem willkürlichen Standort aus unternimmt, sondern von den als wesentlich erkannten Momenten des Kantischen Denkens. Mit vollem Recht erblickt der Verf. in dem begrifflichen Rückgang auf die korrelative Funktion von Ichheit und Urteilsnorm das Wesen des erkenntnistheoretischen Kritizismus.

Vielleicht nicht ganz so glücklich sind die Ausführungen über die praktische Philosophie Kants. Denn der in der Idee der moralischen Autonomie enthaltene und lediglich durch eine schematisch typisierende Formulierung des kategorischen Imperativs verdeckte Hinweis auf das „individuelle Gesetz“ alles sittlichen Handelns ist von dem Verf. nicht in dem Maße erkannt und herausgestellt worden, wie das nach den Bemühungen von Schleiermacher bis Simmel heute wünschenswert wäre. Auch die Darstellung der Religionsphilosophie Kants vermag nicht restlos zu befriedigen. Der Verf. glaubt nämlich, feststellen zu können, daß Kant die theoretische Begründung der Irrationalität des religiösen Gegenstandes gelungen sei. Demgegenüber will dem Ref. scheinen, daß der Verf. hier doch zu günstig geurteilt hat. Was Kant an einer vollen Einsicht in die Irrationalität des Religiösen, so wie sie in unseren Tagen von Rudolf Otto herausgearbeitet wurde, hinderte, das waren weniger die unverkennbaren rationalistischen Züge seines Denkens als vielmehr die Tatsache, daß Kant das Religiöse eben doch zu sehr aus der Perspektive des moralischen Wertes heraus gedeutet hat. Im Gegensatz zu der Auffassung des Verf. von der Kantischen Religionsphilosophie darf man aber seiner Darstellung von Kants Ästhetik wieder vorbehaltlos zustimmen. Es ist ihm gelungen, in anschaulicher, wiederum sich eng an die eigenen Gedankengänge Kants anlehnender Weise zu zeigen, wie Kant die Selbständigkeit und Autonomie der ästhetischen Sphäre zu begründen vermochte. —

Wenn man ganz allgemein den Standort bezeichnen will, von dem aus der Verf. Kant interpretiert hat, so darf man wohl sagen, es ist im wesentlichen die Kant-Auffassung des Neukantianismus, die in seiner Darstellung von neuem eine glänzende Bestätigung erfahren hat. Zwar hat der Verf. es nicht versäumt, stets auf die Momente bei Kant aufmerksam zu machen, die im deutschen Idealismus eine problemgeschichtliche Fortbildung und Umbildung erfahren haben. Aber er hat es mit Recht vermieden, in diesen Momenten deshalb nur die relative Vorstufe in der Entwicklung eines absoluten Idealismus zu erblicken. Er entdeckt vielmehr in dem Werk Kants einen Sinngehalt, der unabhängig davon, daß er als ein „Moment“ in einer weiteren Entwicklung „aufgehoben“ zu werden vermag, eine objektive Bedeutung und Geltung besitzt. Dieser Sinn findet erkenntnistheoretisch seinen Ausdruck in der korrelativen Beziehung von Form und Inhalt, allgemein methodisch aber in der begrifflichen Isolierung von Bedeutungsinhalten, die in ihrer autonomen Geltung den objektiven Sinn des Kulturbewußtseins konstituieren. Daß diese Deutung Kants — die im wesentlichen dem Bild entspricht, das der Neukantianismus von Kant entworfen hat — bestehen wird, auch wenn die philosophische Bemühung der Gegenwart ihrerseits zu der gedanklichen Bewegung „von Kant bis Hegel“ noch einmal Stellung nehmen muß, dafür scheint dem Ref. die Schrift des Verf. aufs neue eine Gewähr zu bieten.

Heidelberg.

Dr. Friedrich Kreis.

Reinhold, Carl Leonhard. Briefe über die Kantische Philosophie. Herausgegeben von Dr. Raymond Schmidt. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Diese für das Verständnis der Kantischen Philosophie auch heute noch wertvolle Schrift wieder bequem zugänglich gemacht zu haben, ist ein Verdienst des Herausgebers und des Verlages. Gewiß, es ist manches nachweisbar falsch an Kant gesehen in diesen „Briefen“, was besonders nachdrücklich E. Cassirer gezeigt hat. Aber es ist in der Hauptsache doch der erste bedeutsame Versuch, den Kritizismus aus seinen Grundlagen heraus zu begreifen und — über ihn hinauszugehen. Ganz leise kündigen sich die ersten Versuche an, zu jener Position weiter zu schreiten, die Reinhold in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens genauer dargestellt hat und die für Fichtes Weiterbildung des Kritizismus grundlegend geworden ist.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Rickert, Heinrich, o. ö. Professor a. d. Universität Heidelberg. Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. 214 S.

Über Kant ist gewiß viel geschrieben worden, über die moderne Kultur nicht minder, und dasselbe gilt in bezug auf das Verhältnis Kants zur modernen Kultur. Immerhin sind die drei Themen, von denen das dritte die beiden ersten umfaßt und einschließt, noch keineswegs erschöpft. Greift nun ein Denker wie Rickert in die Debatte ein, so horcht die philosophisch interessierte Welt auf, weil sie das Recht hat, von ihm etwas Besonderes zu erwarten. Legen Rickert doch sein Rang und Ruf unter den Philosophen eine Verpflichtung auf, nämlich die zu Leistungen von größter wissenschaftlicher Bedeutung und Fruchtbarkeit.

Vergegenwärtigt man sich, welche Fluten heute von den Lebens- und Erlebnisphilosophen her sich über uns ergießen, so stellt sich schon Rickerts Vorwort als eine reine Quelle dar, aus der man philosophische Genesung trinken kann. Sauber und deutlich wird der Trennungsstrich gezogen gegenüber solchen Philosophen, die Kant als „Geniemänner“ bezeichnet hat resp. bezeichnen würde, und mutig wird im Gegensatz zu den philosophischen Modeströmungen der Gegenwart das Banner der Philosophie als strenger Wissenschaft aufgepflanzt.

Ganz und gar im Geiste wissenschaftlicher Philosophie wird nun zunächst einleitend entwickelt, daß die Frage nach der Bedeutung eines Philosophen sich in erster Linie auf die Erfassung des überzeitlichen Wahrheitsgehaltes seiner Lehre richtet, daß daneben jedoch auch die Frage nach der Beziehung dieses überzeitlichen Wahrheitsgehaltes auf eine bestimmte Zeit zulässig und sogar notwendig ist. Wirft man, so führt Rickert aus, diese zweite Frage speziell im Hinblick auf die Relation von Kant und der Moderne auf, so ergibt sich ohne weiteres, daß zwischen der Kantischen Philosophie und dem intuitivistischen Irrationalismus unserer Tage kein positives Verhältnis besteht. Man hat also den Begriff des Modernen zu erweitern und als die moderne Kultur die gesamte neuzeitliche Kultur seit Renaissance und Reformation anzusprechen.

Worin liegt nun das Wesen der so verstandenen modernen Kultur? Die Lösung dieses Problems ist nicht auf rein historischem, sondern einzig auf geschichtsphilosophischem Wege möglich. Indem Rickert diese Konstatierung an die Spitze seiner Untersuchung stellt, will er von vornherein jedweden dahin gehenden Vorwurf entkräften, daß er unhistorisch verfare. In der Tat ist sein Prinzip der Auswahl für das von ihm behandelte Material kein im engeren Sinne historisches, sondern ein geschichtsphilosophisches; das Material bestimmt sich ausschließlich danach, ob es von irgendwelcher — sei es positiven, sei es negativen — Bedeutung für die Kultur der Moderne ist.

Bei dem gesamten Material von Rickerts geschichtsphilosophischer Betrachtung sind stark ausgeprägte rationalistische Züge zu finden. Rickert entwickelt im Anschluß an Max Weber, wie sich die okzidentale Kultur von der orientalischen durch ihren weitgehenden Rationalismus unterscheidet. Dieser Rationalismus schließt, wie Rickert sehr fein bemerkt, antirationalistische Gegenbewegungen nicht nur nicht aus, er ruft solche vielmehr mit Notwendigkeit hervor. Von hier aus ist auch der Intuitionismus der Gegenwart zu verstehen. — Im übrigen ist nach Rickert streng zwischen Rationalismus und Intellektualismus zu unterscheiden. Der erstere

soll der umfangreichere Begriff sein; der Intellektualismus hingegen nur eine besondere Form des Rationalismus, nämlich die, welche keine anderen Werte als den des Rationalen gelten läßt. Rickert selbst findet diese Trennung terminologisch bedenklich, da man sowohl Ratio wie auch Intellekt in gleicher Weise mit Verstand übersetzen könne; aber er behauptet, es seien keine besseren Ausdrücke für den angegebenen Unterschied zu finden. Diese Behauptung dürfte nicht ganz zutreffend sein. Wie Moralismus die Alleinherrschaft des moralischen und Ästhetizismus die Alleinherrschaft des ästhetischen Werts bedeuten, so bedeutet Rationalismus oder Intellektualismus die Alleinherrschaft des rationalen oder intellektuellen Wertes, also das, was Rickert im Gegensatz zum Rationalismus nur als Intellektualismus bezeichnet, und das, was Rickert im Gegensatz zum Intellektualismus nur als Rationalismus bezeichnet, ist in Wahrheit einfach der Gebrauch des Rationalen oder Intellektuellen. Doch dies mag bloß nebenbei bemerkt werden; denn es kommt weniger auf die Terminologie als auf die Sache an. Jedenfalls hat man im folgenden nun einmal mit dieser Terminologie zu rechnen.

Was nun die Sache selbst betrifft, so ist sie an sich richtig dargestellt; sie wird aber bedenklich durch die Anwendung, die Rickert von ihr macht. Er stellt nämlich die griechische Geisteshaltung als eine vollkommen intellektualistische hin. Wohl lobt und bewundert er das Griechentum, weil es die Wissenschaft hervorgebracht hat. In Griechenland ist der Typus des rein theoretischen, ausschließlich aus Liebe zum Wahren forschenden Erkenntnissubjekts aufgetreten; dort hat man das Erkenntnisobjekt im Sinne eines mythenfreien Zusammenhangs bestimmt; daselbst ist als Erkenntnismittel der Begriff entdeckt worden. So haben die Griechen die Wissenschaft als ein überzeitliches Kulturgut geschaffen. Die griechische Wissenschaft ist keineswegs tot; sie lebt und wird leben, wo und solange überhaupt Wissenschaft getrieben wird. Der biologische Lebensbegriff läßt sich auf kulturelle Phänomene nicht einfach übertragen. Rickerts Darlegungen sind hier äußerst fruchtbar und begrüßenswert, besonders gegenüber der Spenglerschen und sonstigen Lebensphilosophie. Allein Rickert behauptet weiter, die Griechen hätten den Wahrheitswert nicht bloß konstituiert und geheiligt, sondern zum einzigen, alles beherrschenden gemacht. Diese Behauptung ist nun aber fragwürdig trotz der von Rickert versuchten Begründung. Für diese Begründung ist es charakteristisch, daß Rickert ausdrücklich Platon, obschon er selbst ihn als den größten griechischen Denker anspricht, aus ihr herausnimmt, weil er merkt, daß die Zwangsjacke des Intellektualismus einem Platon weder paßt noch frommt. So darf man aber nicht argumentieren! Statt an Platon exemplifiziert Rickert an Aristoteles und Plotin. Aristoteles war gewiß rational eingestellt; dennoch ist es sicher und leicht nachzuweisen, daß bei ihm neben dem theoretischen noch andere Motive zu finden sind. Noch mehr gilt das für Plotin. Freilich hat Rickert darin recht, daß bei Plotin sogar die Religiosität eine intellektuelle Färbung hat; aber daraus folgt noch nicht, daß das Verstandesmäßige die eigentliche Triebkraft des Plotinschen Philosophierens ist. Rickert selbst hebt hervor, wie nahe verwandt bei den Griechen das Wahre und das Schöne sind; er legt jedoch dem leider keine entscheidende Bedeutung bei. Hätte er es getan, so würde er gesehen haben, daß für das griechische Geistesleben weniger der Primat des Intellektuellen als vielmehr die ungeschiedene Mischung des Wahren, Schönen und übrigens auch Guten, also nicht ein einziges Motiv, sondern eine Komplexion von Motiven, kennzeichnend ist. Augenscheinlich verfährt Rickert an dieser Stelle unhistorisch. Zwar hat er sich gegen einen solchen Vorwurf von vornherein durch die bereits erwähnte Erklärung, daß sein Vorgehen kein geschichtliches, sondern ein geschichtsphilosophisches sei, zu salvia ren versucht. Allein das Geschichtliche und das Geschichtsphilosophische stehen nicht in einem ausschließlich gegensätzlichen Verhältnis; im Begriff des Geschichtsphilosophischen ist immerhin der des Geschichtlichen enthalten. Allerdings verfährt die Philosophie generalisierend, wie Rickert es nennt, systematisierend, wie man auch sagen könnte; aber Generalisieren bzw. Systematisieren bedeutet zwar Vereinheitlichen, nicht jedoch ein zu weit gehendes Vereinfachen.

Wie dem nun auch ist: die Kultur des Denkens ist jedenfalls in Griechenland geschaffen worden; es fragt sich für Rickert nunmehr, wo die Kultur des Willens und des Gefühls ihren sachlichen Ursprung haben. Bei dieser Gliederung der Kultur in

die gedankliche, willentliche und gefühlsmäßige schließt Rickert sich an Dilthey an; aber er geht zugleich über ihn hinaus. Rickert sieht, daß es für die Philosophie auf den objektiven Gehalt ankommt. Seine über das Verhältnis von Psychologie und philosophischer Kulturbetrachtung eingestreuten Bemerkungen stehen wissenschaftlich außerordentlich hoch.

Den objektiven Gehalt der Willenskultur erblickt er nun mit Dilthey im Rechtsstaat, wie ihn die Römer ausgebildet haben. Er zeigt, wie in Rom etwas Neues, bis dahin noch nicht Dagewesenes entsteht, wie hier zum erstenmal Recht und Staat absoluten Eigenwert erhalten, und er legt weiter dar, daß es etwas an sich nicht Rationales ist, was damit in die Erscheinung tritt, aber immerhin etwas, was die Rationalisierung keineswegs ausschließt. In der Tat zeigten das römische Recht und der römische Staat eine durchaus rationale Struktur; allein im Gegensatz zur griechischen Wissenschaft ist hier die Ratio nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel.

Im Unterschied zum Römertum und selbstverständlich auch zum Griechentum spottet nun das Christentum nach Rickert jedweder Rationalisierung, und damit ist er bei der Kultur des Gefühls angelangt. Er behauptet, daß die christliche Religion gerade durch ihre irrationalen Faktoren charakterisiert werde. Diese Behauptung ist richtig; aber sie reicht nicht aus. Zunächst einmal ist zu bemerken, daß die Kennzeichnung des Christentums als eines irrationalen Gebildes eine rein negative ist, und sie wird auch nicht positiver durch die Beziehung, die Rickert zwischen Christentum und Gefühl herstellt. In dem letzteren wurzelt sachlich auch die — übrigens von Rickert aus einem nicht sehr plausiblen Grunde reichlich stiefmütterlich behandelte — Kunst. Wie gestaltet sich nun das Verhältnis von Religion und Kunst? Überhaupt erheben sich gegen Rickerts Auffassung alle die Bedenken, welche gegen Schleiermachers romantisierende Ableitung der Religion aus dem Gefühl erhoben werden müssen. Daß das Gefühl in religiöser Hinsicht eine große Rolle spielt, wird heute niemand mehr bestreiten, aber hat für die und in der Religion nur das Gefühl eine konstituierende Bedeutung? Man denke an den auf dem intellektuellen Kausalbedürfnis beruhenden Urheberglauben der australischen Primitiven, ferner an die Rationalisierung — und übrigens auch Ethisierung —, die jede Religion in ihrer Entwicklung durchmacht. Was aber von jeder Religion gilt, das gilt auch von der christlichen. Rickerts These, daß das Christentum jedweder Rationalisierung spottet, ist auch unhistorisch und wird schon durch das bekannte Bündnis zwischen Christentum und griechischer Wissenschaft im Mittelalter widerlegt. Man mag über dieses Bündnis denken, wie man will; daß es nur durch gewisse intellektuelle Faktoren im Christentum selbst ermöglicht wurde, ist sonnenklar.

Was nun die mittelalterliche Kultur betrifft, so setzt sie sich aus den soeben betrachteten Elementen zusammen. Rickert verfolgt im einzelnen, wie diese Elemente im und vom Mittelalter umgebildet werden. Die griechische Wissenschaft wird zur Magd der Theologie, und damit geht ihr spezifisch theoretischer Gehalt verloren. Der römische Staat braucht von seiner innersten Natur weniger aufzugeben; denn war er auch ursprünglich Nationalstaat, so entwickelte er sich doch noch in der Antike zum Weltreich. Folglich wohnt ihm von alters her jene universalistische Tendenz inne, die für die politische Kultur des Mittelalters charakteristisch ist. Um so mehr muß aber unter Rickertschen Voraussetzungen das Christentum von seinem eigentlichen Kern aufgeben; denn wenn dieser irrational und sogar antirational ist, so muß die mittelalterliche Rationalisierung der christlichen Religion ihrem wahren Wesen offenbar völlig widersprechen. Die drei kulturellen Faktoren verquicken sich mit- und untereinander, wie Rickert zutreffend ausführt, und diese Verquickung wird dadurch bewirkt, daß die Kirche sie alle in ihren Dienst stellt. Die Herrschaft der Kirche bedeutet jedoch für die verschiedenen Kulturgebiete Heteronomie.

Demgegenüber suchen nun Renaissance und Reformation, wie Rickert weiter darlegt, die verloren gegangene Autonomie der einzelnen kulturellen Sphären wiederherzustellen. Die Moderne hat mithin die Tendenz zu fortschreitender Differenzierung. Daß dabei Konflikte zwischen den nach Autonomie strebenden Kulturelementen, also zwischen Wissenschaft, Staat und Religion, unvermeidlich sind, liegt auf der Hand. Nun findet das neue Kulturbewußtsein in der vorkantischen Philosophie noch keinen adäquaten Ausdruck. Mit dieser Meinung hat Rickert recht;

denn in der Philosophie vor Kant findet man noch keine reinliche Scheidung zwischen dem Wahren, Guten und Schönen. Allein Rickert hat insofern unrecht, als er diesen Mangel ausschließlich auf den Intellektualismus zurückführt und die großen vorkantischen Philosophen in gleicher Weise als Intellektualisten abstempelt. In bezug auf Descartes mag das angehen, obschon auch hier nicht jedermann zustimmen wird; aber bei Spinoza trifft es keinesfalls zu. Rickert hat sich augenscheinlich durch das berühmte „*more geometrico*“ täuschen lassen. Wohl ist die Form der spinozistischen Philosophie rational, sogar rationaler als irgendeine andere; allein es gibt in der gesamten Philosophiegeschichte kein zweites Beispiel für eine so ungeheure Diskrepanz zwischen Form und Inhalt wie eben das System Spinozas; und seine innersten Triebkräfte sind nicht bloß atheoretisch, sondern geradezu antitheoretisch. Und Leibniz ist als Wissenschaftler gewiß Rationalist; aber er ist nicht nur Wissenschaftler, und seine Lehre von der Gnade stellt sicherlich kein wissenschaftlich-intellektuelles Motiv dar. Den einseitigen Intellektualismus der Aufklärungsphilosophie betont Rickert hingegen mit allem Recht, und wenn er die atrationalen Strömungen in der Philosophie dieser Epoche als unwissenschaftlich ablehnt, so ist ihm auch dies zuzugeben.

Allein das alles ist für den Endzweck der Rickertschen Untersuchung bloß von sekundärer Bedeutung. Entscheidend ist, daß er mit Fug behaupten kann, erst der Kantische Kritizismus bringe die säuberliche Trennung der mannigfachen Kulturgebiete. Rickert weist dies ebenso überzeugend wie anregend im einzelnen nach, wobei nach gut Badenser Sitte die „Kritik der Urteilskraft“ im Mittelpunkt steht. Indem Kants Wissenschaftslehre die Grenzen der Erkenntnis in eindeutiger Weise festlegt, begründet sie einerseits die Theorie in ihrer Autonomie, macht sie aber andererseits zugleich die Bahn frei zur Erfassung der atheoretischen Kulturgebiete in ihrem autonomen Geltungswert. Ja, Kant tut noch weit mehr: er konstituiert sogar positiv diesen autonomen Geltungswert der atheoretischen Kulturgebiete in seiner Ethik und Ästhetik. Hiermit kann und soll, wie Rickert mit Recht ausdrücklich hervorhebt, nicht gesagt sein, daß Kant die im vorher entwickelten Sinne moderne Kultur bereits in allen Einzelheiten spiegelt und bereits eine umfassende Philosophie dieser Kultur liefert. Zu einer autonomen Staatslehre finden sich bei ihm doch nur Ansätze, die Rickert übrigens durch eine recht einseitige soziale Interpretation der Kantischen Ethik noch etwas übertreibt und überschätzt, und das Problem der Religion sucht Kant unter dem Einfluß der Aufklärungsphilosophie in gar zu rationalistisch-moralistischer Weise zu lösen. Allein im Prinzip ermöglicht die Kantische Lehre, wie Rickert sehr richtig darlegt, eine erschöpfende Philosophie der modernen Kultur, indem sie die mannigfachen Kulturgebiete voneinander zu trennen und wenigstens teilweise in ihrer Eigengesetzlichkeit zu begreifen trachtet. Gerade weil sie das tut, ist sie ein getreues philosophisches Abbild des auf Differenzierung gerichteten modernen Kulturbewußtseins.

Freilich bedeutet dieses Differenzierungsstreben und die ihm zugrunde liegende kulturelle Zerklüftung sowohl theoretisch wie auch praktisch eine nicht geringe Gefahr; sieht es doch so aus, als ginge dabei die Einheit der Kultur und des Kulturbewußtseins verloren. So erörtert denn Rickert zum Schlusse noch die Frage, ob auf dem Boden des Kritizismus auch die Einheits-, die synthetische Tendenz zu ihrem Recht kommen könne, und er bejaht diese Frage mit Hinweis auf die ja schließlich nur durch Kant möglich gewordene nachkantische Philosophie, speziell auf die Fichtes.

Diese Darlegungen zeigen, daß auch Rickert den Prozeß fortschreitender Differenzierung in kultureller Hinsicht nicht ohne Sorge betrachtet; im übrigen ist es aber bemerkenswert, daß er im Gegensatz zu anderen Kulturphilosophen jenen Prozeß nicht ohne weiteres als Dekadenz, sondern zunächst einmal einfach als ein Faktum, Charakteristikum, auffaßt.

Die Ausführungen Rickerts über die moderne Weltanschauung und den Kritizismus als ihren im Prinzip adäquaten philosophischen Ausdruck bilden das Ziel und zugleich den Höhepunkt seines Werkes. Von hier aus ergibt sich die Stellungnahme zu dem gesamten Buche. Wohl erweckt manches in ihm Bedenken, und mit der Aufzählung der Bedenken ist im vorigen auch nicht gespart worden. Allein da es Rickert gelungen ist, gerade das Entscheidende in glücklichster Weise herauszu-

arbeiten, kann man nicht umhin, die von ihm vollbrachte Leistung als Ganzes durchaus anzuerkennen und seine Schrift als eine der wertvollsten Gaben anzusprechen, die wir dem Kant-Jubiläum verdanken.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Schöndörffer, Otto, Professor in Königsberg i. Pr. *Kants Leben und Lehre*. Leipzig, Baustein-Verlag, G. m. b. H., 1924. 173 S.

Eine würdige Gabe zur zweihundertsten Wiederkehr des Geburtstages des Unsterblichen. In schlichtem, aber eben darum eindringlichem Ton erzählt dieses Buch von Kants Leben, von seiner Lehre, von seiner Persönlichkeit. Man merkt sofort, daß es sich nicht um eine der üblichen Gelegenheitsspenden handelt, die nur der Tag, die nur der Umstand jenes Jubiläums oder ein Verlegerauftrag hat entstehen lassen. Zeit seines Lebens hat sich Schöndörffer dem Studium der Kantischen Philosophie und der Entwicklung des Kantischen Denkens gewidmet; und in den Kreisen der Kantianer, der Kantforscher, der Kantkenner schätzt man mit Recht die vorbildliche Gediegenheit und Gewissenhaftigkeit seiner von höchster Sachkunde zeugenden Untersuchungen. Wer so ein ganzes, arbeitsreiches Dasein mit der Erforschung der kritischen Lehre und des Menschen Kant erfüllt hat, dem muß es eine tiefe Freude gewähren, einmal ein abgerundetes Bild seines verehrten Meisters zu zeichnen. Es gibt eine Legion von Darstellungen des Kritizismus und ihres Schöpfers — fachwissenschaftliche, zu neuen Fragestellungen hindrängende, die sich aus der Problematik des Kritizismus ergeben, aus einer bestimmten systematisierenden Interpretation geborene und populäre, objektiv berichtende, die nichts anderes bezwecken, als in treuer Hingabe an ihren Gegenstand zu schildern, was Kant gewesen ist, und was er geleistet hat. In die vorderste Reihe dieser zweiten Gruppe der Kant-Literatur gehört unseres Schöndörffers Buch. Es ist hervorgegangen aus der Stimmung dankerfüllter Ehrfurcht, es beruht auf vollendeter Beherrschung des riesigen und schwierigen Stoffes, auf einer Beherrschung, die nur durch jahrzehntelange intensive und ertragreiche Beschäftigung mit dem Material erreichbar ist, es ordnet sich ohne jeden Anflug voreiliger polemischer Besserwisseri seiner Aufgabe unter und erfüllt sie in den denkbar klarsten und zuverlässigsten, durch manche geschickten pädagogischen Erläuterungen glücklich unterstützten Ausführungen. Zwar gewinnen wir von dem alten und doch unvermindert zeitgemäßen Kant kein neues Bild. Dafür aber fehlen der Darstellung auch alle Züge subjektiver Färbung und vorbedachter Zurechtmachung. Sie konfrontiert den Kritizismus nicht mit solchen Denkrichtungen, die — besonders in der Gegenwart — als seine Gegner auftreten und sich als seine Überwinder gebärden. Dafür entschädigt sie durch die Zuverlässigkeit, mit der der unantastbare Wahrheitsgehalt der Kantischen Philosophie scharfsinnig ans Licht hervorgehoben ist. Dieses Buch kann man denen, die nach einer verständlichen Einführung in der Kritizismus suchen, getrostens Herzens warm empfehlen.

Berlin.

Arthur Liebert.

Schulze, Martin D., o. Professor an der Universität Königsberg. *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg i. Pr. Graefe & Unzer, o. J. 199 S.

Der Verfasser beabsichtigt mit seinem Buche nicht, eine systematische Untersuchung der Religionsphilosophie Kants zu geben, die weit über die religionsphilosophischen und ethischen Probleme im engeren Sinne hinaus auf die Prinzipien seiner gesamten Lehre, sowie vorzüglich auf Anthropologie und Geschichtsphilosophie sich erstrecken müßte. Vielmehr hat er lediglich eine „Erklärung“ von Kants religionsphilosophischem Hauptwerk im Auge. So verfolgt und analysiert er den Gedankengang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durch die vier „Stücke“ hindurch Schritt für Schritt, um den durch mannigfaltige Kompromisse und Unsicherheiten häufig verdunkelten Text zu erhellen und den Leser zu tieferem Nachdenken anzuregen. Diesen Zweck erfüllt das Büchlein, indem es sich der Interpretation auch der schwierigsten Stellen und Lehren, so insbesondere der Lehre vom radikalen Bösen, gewissenhaft und energisch zuwendet; zur Aufklärung zieht Verf. hier entsprechende Stellen aus anderen Schriften Kants, einschl. des

opus postumum heran. Sein hermeneutisches Prinzip ist dabei Eindeutigkeit und Durchsichtigkeit des Kantischen Gedankens; seine Tendenz, alle diplomatischen Hüllen abzustreifen, die Kant seinen innerlichsten Intentionen umgelegt hat.

Als solche Hüllen betrachtet Verf. aber nicht nur die der Zensur des Wöllnerschen Regimes gemachten Konzessionen, sondern alles, was Kant seinem reinen Moralismus hinzugefügt hat: der eigentliche Sinn führt immer wieder auf das moralische Gesetz in uns zurück. „So lösen sich die Glaubensgeheimnisse auf in gewisse Tatsachen des sittlichen Bewußtseins, die in jenen objektiviert werden“ (S. 195). Das ist eine klare, in ihrer Entschiedenheit und in der Betonung der strengen Autonomie wohlthuende Haltung, die als Antithese zu der einseitigen These vom „Metaphysiker“ Kant ihr bedeutendes Recht besitzt. Aber daß Kant in seiner gewundenen und in mancherlei Hinsicht nicht ganz erfreulichen Darstellungsweise immer wieder auf tiefe religiöse, anthropologisch-metaphysische und menscheitspädagogische Probleme zurückkommt, vermag bei Schulzes Auffassung nicht verstanden zu werden. Im Ringen um den systematischen Zusammenschluß all dieser Probleme bei Wahrung der transzendentalen Methode konnte Kant nicht zum Abschluß gelangen, und in der Religionsphilosophie, deren Frage: „Was darf ich hoffen?“ die Lösung der Fragen nach dem Wissenkönnen, und dem Tunsollen, dem Wesen des Menschen voraussetzt, muß dieses Ringen am auffälligsten sichtbar werden. Ernst Troeltsch hat vor 25 Jahren in seinem Aufsatz: „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ (Kant-Studien Bd. IX) vortrefflich diese Verwicklung der vielfältigen Kant innerlichst bewegenden Gedanken und Strebungen für das Problem der Religionsphilosophie aufgezeigt, wenn er auch in der Theologisierung Kants zu weit geht und ihm überhaupt nicht in allen Punkten zustimmen ist. Dem Verf. dürften diese Beziehungen der „Religion innerhalb etc.“ zwar nebensächlich erscheinen. Ein deutlicherer Hinweis auf jene Verschlingung der Probleme und besonders darauf, daß Kant in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk nicht nur selbst Diplomat, sondern im Einklang mit seiner Geschichtsphilosophie auch von einer Diplomatie der „Natur“ oder der „Vorsehung“ überzeugt ist, wäre aber doch — ebenso wie Angabe von Literatur — erwünscht gewesen.

Eberswalde.

Dr. Heinrich Levy.

Vorländer, Karl, weil. Professor an der Universität Münster i. W. Kant und Marx. Zweite, neubearbeitete Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926. XII, 328 S.

Den ursprünglichen Kern dieses gehaltvollen Werkes bilden vier Abhandlungen, von denen zwei zuerst in den Kant-Studien erschienen sind. Zu einem Buche zusammengefaßt erschienen sie zuerst in russischer Übersetzung 1909, dann erheblich erweitert und vermehrt, als deutsches Buch, 1911, und im damaligen Vorwort versprach Vorländer diesem wesentlich historisch-kritischen Teil einen systematischen zweiten Teil folgen zu lassen. Wenn die Besprechung im Band XVI der Kant-Studien mit dem Wunsche schloß, dieser zweite Teil möge dem ersten bald folgen, so hat es nun doch 15 Jahre — und welche Jahre! — gedauert, bis dies geschehen ist; und nicht in Form eines zweiten Bandes, sondern eines umfangreichen Schlußkapitels gibt uns Vorländer das Versprochene. Außerdem ist — von zahlreichen Erweiterungen und Änderungen im einzelnen abgesehen — ein Kapitel „Rückblick auf das letzte Jahrzehnt“ zugefügt, das sich besonders mit Plenge („Marx und Hegel“), Natorts letzten Schriften, Görland, Nelson und Kranold auseinandersetzt. Dann folgt eine Betrachtung der aus katholischen Kreisen hervorgegangenen Schriften (von Steinbüchel, Kitze, Schlund, welch letzterer dem Vorländerischen Standpunkt besonders nahe kommt), sowie eine ausführlichere Besprechung der neuen Schriften des Österreicherers Max Adler, eine kurze der Italiener Poggi und Labriola und endlich eine solche der philosophischen Vertreter des Bolschewismus, die durchaus verwerfend ausfällt, da hier die Philosophie des Staates und der Gesellschaft ganz offen von den Bedürfnissen und Wünschen der Politik diktiert sei.

Ganz anders bei Vorländer, der nun in dem Schlußkapitel noch einmal klipp und klar zusammenfaßt, was sich als sein eigener Standpunkt schon aus dem historisch-kritischen Teil erkennen läßt. — Bei ihm ist die Einsicht nicht von der Absicht abhängig, aber auch nicht von der Aussicht auf ein goldenes Zeitalter. Er will es vermeiden, in einen unwirklichen weltfremden Utopismus zu geraten, „der von den

besten Absichten beseelt sein mag, aber ohne jede Beziehung zu den Dingen dieser Welt steht.“ Vorländer ist ein Mann der Wissenschaft und steht auf der wohlgegründeten dauernden Erde. Seine eigne Meinung ist im wesentlichen die:

Der historische Materialismus ist nicht Dogma, sondern fruchtbarer Gesichtspunkt und Untersuchungsmethode. Es findet eine Wechselwirkung zwischen den ökonomischen und ideologischen Faktoren, bzw. Rückwirkung der letzteren auf die ersteren statt (was auch schon Engels zugestanden hatte); der Sozialismus bedarf einer philosophischen Begründung und einer ethischen Ergänzung, beides kann der Kritizismus bieten, und das bedeutet für den modernen Sozialismus nur Vertiefung, nicht etwa Abschwächung seines sittlichen Charakters wie seiner wirtschaftlichen Forderungen.

Einbeck.

Prof. Otto Adolf Ellissen.

Webb, Clement, Professor der christl. Religionsphilosophie an der Universität Oxford. *Kant's Philosophy of Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1926. 218 S.

Diese sympathische und aufschlußreiche Arbeit behandelt Kants Religionsphilosophie in sämtlichen Stadien ihrer Entwicklung von der „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels“ (1755) bis zu den letzten Äußerungen im „Opus postumum“ (1800—1803). Nach einem kurzen Überblick über das religiöse Milieu, dem Kant entwachsen ist, seine persönliche Stellung zur Religion und über einige Schriften der vorkritischen Epoche wendet sich Verf. den in den drei Kritiken enthaltenen religionsphilosophischen Gedankengängen zu, wobei er besonders eingehend bei der „Kritik der Urteilskraft“ verweilt. Eine sorgfältige kritische Analyse der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bildet den Kern der Untersuchung. Besonders dankenswert ist dann die Erörterung der noch weniger ausgeschöpften Gedanken des „Opus postumum“, das nach des Verf. Ansicht Kants tiefste und reifste Einsichten über die Religion enthält. Die frühere Position ist auch in diesen letzten Äußerungen Kants noch erhalten, wenn auch gewisse Untertöne eine leise Wandlung verraten, die wohl auf den in der jüngeren Generation immer mächtiger werdenden Einfluß Spinozas zurückzuführen sind. Kant ist nun weniger abgeneigt, seine Achtung vor dem moralischen Gesetz in religiöser Sprache zum Ausdruck zu bringen als Ehrfurcht vor der unmittelbaren Gegenwart Gottes, die sich uns darin offenbart.

In einem Schlußkapitel erblickt Verf. die wertvollen und auch heute noch (bzw. heute wieder) bedeutsamen Wahrheiten der Kantischen Religionsphilosophie in folgenden 3 Punkten: 1. gegenüber den gegenwärtig von R. Otto u. a. wieder stark betonten irrationalen Elementen der religiösen Erlebnisse in der rationalen Fundierung der Religion auf dem Grunde der praktischen Vernunft, 2. in dem ethischen Charakter der Religion, der dem aufgeklärten Bewußtsein hoher Kulturen angemessen ist, 3. darin, daß Kants sittlich fundierte Religionsphilosophie der echte Ausdruck der christlichen Religion zum Unterschied von den übrigen Weltreligionen ist und damit das Christentum als die wahre Religion erweist. Unzulänglich erscheinen dem Verfasser 1. die durchaus unhistorische und individualistische Denkweise Kants, die den sozialen Charakter, wie er in den religiösen Gemeinschaften zum Ausdruck kommt, und damit die eigentliche konkrete Lebendigkeit der Religion außer acht läßt und 2. das fiktive und subjektivistische Element, das am Grunde seiner idealistischen Erkenntnistheorie liegt und uns so handeln läßt, als ob es einen Gott gäbe, dem wir verantwortlich sind, die Wirklichkeit Gottes dagegen nur als Postulat bestehen läßt. — Wenn wir auch nicht allen Punkten dieses letzten Kapitels zustimmen können, so müssen wir doch das Ganze als eine verständnisvolle und gut orientierende, wenn auch nicht erschöpfende Behandlung des Gegenstandes bezeichnen.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Wundt, Max, o. ö. Prof. a. d. Universität Jena. *Kant als Metaphysiker*. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart, Ferd. Enke, 1924. VIII, 554 S.

Die Epoche der Kantforschung, in der man Kant von einseitigen systematischen Gesichtspunkten aus vergewaltigen zu dürfen glaubte, kann heute wohl als überwunden gelten. Von verschiedenen Seiten her ist in den letzten Jahren mit Entschieden-

heit auf die spezifisch historischen Probleme der Kantforschung hingewiesen worden. Max Wundt betont ausdrücklich die Notwendigkeit geschichtlicher Betrachtung im Gegensatz zu systematischer Erörterung und setzt sich ein historisches Ziel. Es kommt ihm darauf an, „Kants Stellung in der Entwicklung des deutschen metaphysischen Denkens zu klären und seinen eigentümlichen Januskopf an der Wende zweier Zeitalter zu verstehen“ (S. IV). Charakteristisch ist für Max Wundts Kantauffassung nicht nur, daß im Gegensatz zu anderen Auffassungen die metaphysische Grundtendenz Kants hervorgehoben wird, sondern auch, daß Kant vor allem als Vertreter deutschen Geistes gewürdigt wird. Die „Offenbarung Gottes in der Welt“ bildet nach Wundt den eigentlichen Inhalt der Kantischen Philosophie, so wie dieser Gedanke den wesentlichen Grundzug des deutschen philosophischen Denkens überhaupt darstellt (S. 496). Kant ist der „Reformator der deutschen Metaphysik“ (S. 96).

Wundt stützt seine Auffassung auf gründliche eigene Untersuchungen über Kant und seine Vorgänger. Im ersten Kapitel stellt er „die geschichtlichen Voraussetzungen der Kantischen Metaphysik“ bei Leibniz, Wolff, Crusius und Newton fest und hebt dabei interessante Entwicklungslinien der Philosophie des 18. Jahrhunderts heraus. Auch an anderen Stellen seines Werkes finden sich gelegentlich wertvolle philosophiegeschichtliche Bemerkungen, die nicht nur für die Kenntnis der Gedankenwelt Kants von Bedeutung sind (z. B. über Crusius, der auf Kant sicherlich einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt hat). Einwirkungen der deutschen Philosophie sieht Wundt für Kants Entwicklung als wichtiger an als solche der ausländischen Philosophie, auch die Bedeutung des Einflusses von Hume schränkt er ein. Für die Wendung in Kants Entwicklung, die sich in der Dissertation von 1770 ausspricht, will Wundt weder den Einfluß von Hume, noch auch den von Leibniz als ausschlaggebend betrachten, sondern den Einfluß der Antike, besonders denjenigen Platons, bei dem Kant die Unterscheidung des *mundus sensibilis* und des *mundus intelligibilis* finden konnte. Diese neue Hypothese, daß Kant mit seinen kritizistischen Einsichten bewußt an den antiken Idealismus angeknüpft habe, sucht Wundt dadurch wahrscheinlich zu machen, daß er darauf hinweist, wie Kant in jener Zeit tatsächlich sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt hat, und wie er in der Dissertation Platon erwähnt. Allerdings erfährt auch bei der Annahme dieses Einflusses gerade die Entstehung der neuen Raum- und Zeitlehre Kants, wie sie in der Dissertation und dann in der transzendentalen Ästhetik auftritt, keine voll befriedigende Aufklärung.

Von seinem Standpunkt aus kann Wundt eine scharfe Scheidung zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode des Kantischen Denkens, wie man sie gewöhnlich macht, nicht anerkennen. Für ihn bedeutet auch der Kritizismus nicht die Ablehnung der Metaphysik, sondern im Gegenteil „ihre endgültige Begründung“. Die Wandlungen der Kantischen Metaphysik beziehen sich „überhaupt nicht auf ihren Inhalt, sondern auf ihre Begründung“. Der Inhalt seiner Weltanschauung „steht Kant in allen wesentlichen Zügen von frühe an fest, und auch der Übergang von der vorkritischen zur kritischen Zeit bringt für diesen Inhalt keine irgend wichtige Wandlung“ (S. 91). Auch die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft ist nach Wundt keine andere als diejenige einer neuen Begründung der Metaphysik. Kant wolle — hierfür beruft sich Wundt auf die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft — geradezu „das Werk Wolffs“ auf neuen methodischen Einsichten gegründet wiederherstellen (S. 193). Allerdings im Verlauf seines weiteren Weges — besonders mit der Kritik der Urteilskraft — verschiebe sich Kant das Ziel in der Weise, daß er schließlich „nicht eine neue Begründung der Metaphysik, sondern vielmehr die Begründung einer neuen Metaphysik“ erreichte (S. 376).

In einer eingehenden Analyse der Kantischen Werke, die auf viele Punkte ein neues Licht wirft, kennzeichnet Wundt die Entwicklung des metaphysischen Denkens bei Kant. In den vorkritischen Schriften hat Kant nach Wundts Ansicht unvollkommene Versuche der Begründung der Metaphysik unternommen, zuerst in den Abhandlungen von 1755/6, dann in denen von 1762/3; die „Träume eines Geistersehers“ geben dann der Stimmung einer gewissen, jedoch keineswegs absoluten Verzweiflung an der Metaphysik Ausdruck. 1769/70 findet Kant neue entscheidende Problemstellungen. Die Kritik der reinen Vernunft gibt, wie Wundt im 4. Kapitel darlegt,

die „neue Begründung der Metaphysik“. Ist der Gedanke der Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt, wie ihn die Kritik der reinen Vernunft entwickelt, der eine Eckpfeiler des Kantischen Gedankenkerns, so schafft die Kritik der praktischen Vernunft den zweiten Eckpfeiler, indem sie die Zugehörigkeit des Menschen zur intelligiblen Welt begründet, während die Kritik der Urteilskraft die Verbindung zwischen den beiden Eckpfeilern herstellt und damit die kritische Begründung der Weltanschauung vollendet (S. 339f.). „Jedes der drei kritischen Werke leitet empor zur intelligiblen Welt und endet in dem Gottesgedanken“ (S. 372). In den späteren Werken Kants findet Wundt nichts grundsätzlich Neues, nur in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erblickt er „eine wirkliche Fortführung und Erweiterung des Kantischen Systems“ (S. 435). Leider hat Wundt nicht auch das *Opus postumum* besonders verwertet, das doch gerade für Kants Metaphysik noch Beachtenswertes bietet: Wundt hält sich prinzipiell an die von Kant selbst veröffentlichten Schriften, zieht auch seine Briefe und die zu Kants Lebzeiten veröffentlichten Vorlesungen heran, aber hält die auf losen Blättern überlieferten Reflexionen sowie auch die von Kant nicht geordneten Zettel des *Opus postumum* für „unsichere Quellen“ — dieser Skeptizismus geht wohl etwas zu weit. Wundt schließt seine Ausführungen mit kurzen Hindeutungen auf die Entwicklung der nachkantischen Metaphysik.

Das inhaltreiche, auf tiefdringenden historischen Studien beruhende Werk wird einen wichtigen Platz in der modernen Kantliteratur einnehmen. Man wird sich mit dieser neuen Kantauffassung auseinandersetzen müssen. Auch wenn man mit Wundt nicht in allem übereinstimmt, kann man viel aus diesem Buch lernen und empfängt manche Anregung, indem man die Kantische Philosophie in eine neue Beleuchtung gerückt sieht.

Braunschweig.

Prof. Dr. Willy Moog.

e) Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

Baumgardt, David, Privatdozent der Philosophie an der Universität Berlin. Franz von Baader und die Philosophie der Romantik. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, herausgegeben von Paul Kluckhohn und Erich Rothacker, Buchreihe Bd. 10). Halle, Max Niemeyer, 1927. VI, 402 S.

Dorothea Schlegel spricht in einem Brief an Christine Stransky vom 24. Mai 1828 ein vernichtendes Urteil über Baader aus. (Der Brief steht in Josef Körners Band „Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel“, Berlin 1926, S. 292f.) „Je mehr man von jemand gehalten, desto mehr schmerzt uns sein Fall! Und wie ungemein plump zu gleicher Zeit, neben der Schlechtigkeit. Hätte der arme Mensch nur oft um die Gaben des heiligen Geistes gebeten, er würde es wohl inne geworden sein, wie man nichts Gutes, Gottgefälliges, durch verworfene Mittel erreicht!“ Voraussetzung dieses Urteils waren Vorlesungen, die seit Herbst 1827 Baader in München über spekulative Dogmatik gehalten hatte und die bei streng kirchlich Gesinnten Anstoß erregten.

Baumgardt erwähnt (S. 314) die Nachricht, die römische Kirche habe Baader veranlaßt, auf seinem Sterbebett seine „akatholischen“ Irrtümer zu widerrufen. Sie hat seine Schriften zwar nie auf den Index gesetzt, aber ihn — auch das wird von Baumgardt festgestellt — nicht als treuen Sohn anerkannt. Doch schon Baaders unentwegtes Streben, den Katholizismus, und wäre es im Widerspruch zu Rom, zu vertiefen und neuzubeleben, hat ihm das Schicksal der vielen katholischen Romantiker eingetragen, die im Lauf des 19. Jahrhunderts in den Hintergrund geschoben und vergessen worden sind. Jetzt soll gutgemacht werden, was da von der Wissenschaft begangen worden ist. Eifrig ist man bemüht, diesen Vergessenen wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. So lag es nahe, auch für Baader Gleiches zu leisten. Baumgardt tut das, ohne über die Grenzen sorgfältig prüfender und vorsichtig wendender Untersuchung zu einer Verherrlichung Baaders fortzuschreiten, wie sie von anderer Seite jetzt getrieben wird.

Er weiß, das er ein Unrecht gutzumachen hat. Er führt am Anfang seines um-

fänglichen Buchs ein lange Reihe Testimonia Auctorum an, die erhärten, wie hoch die deutsche Romantik, aber auch die beiden Humboldt oder noch Hebbel, sogar Goethe den Theosophen Baader geschätzt haben. Er verdankt den neueren Erforschern der Romantik — nicht den allerneuesten — die geringe Beachtung, die bei ihnen Baader findet. Freilich hätte er der Tatsache gedenken sollen, daß Ricarda Huch nachdrücklich auf ihn hingewiesen hat. Wenn F. Gieses Arbeit „Der romantische Charakter“ von 1919 für Baumgardt einer der ersten Versuche ist, Baader wieder zu berücksichtigen, so hat Ricarda Huch doch auch Giese auf das Androgynenproblem hingewiesen, das von Baader früh ins Auge gefaßt und nun in Gieses Schrift ausgeschöpft wird. Auch Baumgardt kann bei der Erörterung der Androgynität und ihrer Bedeutung für Baaders Weltbild (besonders S. 295 ff.) immer wieder auf Giese verweisen, also weitertreiben, was von Ricarda Huch begonnen worden war. Ich darf wohl auf meine Aufsatzsammlung „Vom Geistesleben alter und neuer Zeit“ (Insel-Verlag 1922, S. 350 ff.) verweisen. (Hier heißt es unter anderem von Baader: „Nur dankbar zu begrüßen wäre eine eingehendere Berücksichtigung des Mannes und seiner mystischen Lehren; sie brächte manches Licht an dunkle Stellen der deutschen Romantik.“ Das ist 1900 niedergeschrieben.)

Baumgardts Buch zerfällt in drei Teile. Der erste entwickelt das Werden der Persönlichkeit des Denkers Baader. Der zweite zeigt den Weg Baaders von dem Augenblick, in dem er den Geist des philosophischen Sturms und Drangs aufgibt, über Kant zu Schelling hin. Der dritte stellt das System Baaders und dessen Bedeutung innerhalb des Gedankenlebens der Hoch- und Spätromantik dar. Er zerfällt in zwei Abschnitte: erstens die theosophischen Grundlagen und zweitens Baaders Stellung zu den Geistesmächten der Zeit, zu Katholizismus und Protestantismus, zur Naturwissenschaft und zum Parapsychischen, endlich zur Sprachphilosophie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Gesellschaftslehre. Zum erstenmal ist hier das gesamte Schrifttum Baaders in klarer und sauberer Sonderung dargestellt und auf seine Voraussetzungen hin untersucht. Schade, daß nicht auch noch ein alphabetisches Register den Zutritt zu diesen Nachweisen erleichtert. Wer nicht gleich das ganze Buch lesen will, muß für einzelnes jetzt lange suchen, ehe er findet, was er benötigt. Sind doch auch gerade die entscheidenden Fragen nicht immer an einer einzigen Stelle erörtert, sondern dank der Zeitabfolge der Darstellung mehrfach erwogen. Nur so konnte errechnet werden, was in Baaders Denken ursprünglich, was übernommen ist. Er wirkt bei Baumgardt weit unabhängiger etwa von Schelling, als die meisten bisher angenommen hatten. Mit Saint-Martin (S. 109 ff.) wird Baader aufs engste verknüpft. Den Romantikern hatte Baader viel zu geben.

So ist etwa Baaders Aufsatz „Über das pythagoreische Quadrat oder die vier Weltgegenden“ von 1798 weit weniger durch Schellings „Weltseele“ bedingt, als nach Baaders eigenen Worten anzunehmen wäre (S. 202 ff.). Er hat dem Berliner Nord- oder Polarsternbund, dem neben Chamisso und Fouqué auch Varnhagen und viele andere angehörten, den Namen geschenkt. Vermittler war Wilhelm Schlegel, der in seinen Berliner Vorlesungen (2, 47 ff.) Baaders Lehre von den vier Weltgegenden ausführlich darlegte. Im Text ist Baaders Name freilich nicht genannt. Beim Vortrag dürfte Schlegel ihn angeführt haben. Wenigstens war man sich im Kreise Chamissos bewußt, daß Baader von Schlegel hier verwertet worden war.

Baumgardt arbeitet durchaus mit dem jetzt vielumstrittenen Wort „Romantik“. Er rechtfertigt dies ausdrücklich (S. 400 f.) und sagt bei dieser Gelegenheit sehr Einsichtsvolles nicht nur über die Notwendigkeit, solche Worte festzuhalten, auch über die Unmöglichkeit, dergleichen Ausdrücke fest zu umschreiben, „weil ja gerade ihre innerste Direktive dahin geht, bestimmte Abgrenzungen, die sonst zu Recht bestehen, zu sprengen“.

Zu einem überragenden Schöpfer romantischer Geisteshaltung möchte Baumgardt Baader nicht erheben. Zusammenfassend charakterisiert er Baader (S. 396 ff.) als den kultivierten und komplizierten Abschatter einer Gedankenwelt, deren führende Träger andere gewesen sind. Und so warnt Baumgardt, die rein philosophisch gedankliche Ausbeute aus Baaders oft auch redselig weitausgesponnenem Schriftwerk zu überschätzen. Die Kraft der Argumentation bleibe bei Baader oft hinter der Plastik seiner Gleichnisse, dem Feuer der Sprache, ja hinter bloßer Oratorik zurück. Wie sehr es Baader um eine Sondermeinung zu tun war, auch wo er wesentlich dem

Zug der Romantik sich anschloß, erweisen klar Baumgardts Mitteilungen über Baaders Stellung zu der Geisteswissenschaft der Zeit, also die letzten Abschnitte des Buchs. Sehr gut zeigt Baumgardt unter anderm (S. 356 ff.), was Baader mit Wackenroder selbstverständlich teilt, und wie er doch von ihm abweicht. Das ist grundsätzlich wertvoll. Es sollte die vielen warnen, die jetzt Persönlichkeiten von Baaders Artung zu Führern der Romantik emporschrauben und sie womöglich den großen Romantikern vom Schlage Wackenroders oder Friedrich Schlegels gleichsetzen, ja über sie erheben wollen. Das wird gern sogar Persönlichkeiten zugebilligt, die den wahren Führern der Romantik noch lange nicht so viel zu bieten hatten wie Baader.

Zu den Ausführungen über die „Chiffreschrift der Natur“ (S. 301) verweise ich auf meinen Aufsatz „Die Sprache der Kunst“ (Vom Geistesleben alter und neuer Zeit S. 262 ff.).

Bonn.

Prof. Dr. Oskar Walzel.

Becher, Erich, weil. Prof. an der Universität München. „Deutsche Philosophen.“ Lebensgang und Lehrgebäude von Kant, Schelling, Fechner, Lotze, Lange, Erdmann, Mach, Stumpf, Bäumker, Eucken, Siegfried Becher. Mit einem Abriß über „Die Philosophie der Gegenwart“ von Becher und einer Einleitung: „Erich Bechers Entwicklung und Stellung in der Philosophie der Gegenwart“ von Alois Fischer-München. München, Duncker und Humblot, 1929. 357 S. Mit einem Bildnis des Verfassers.

Dr. Hedwig Becher beschert uns aus dem Nachlaß ihres Bruders, unseres unvergesslichen Erich Becher, dieses überaus wertvolle Werk. Wir sehen mit Bewunderung, wie Becher, dem wir so wesentliche eigene Forschungen verdanken, es auch verstanden hat, sich in die Seelen anderer Denker hineinzuversetzen und ihr Wesen lebensvoll darzustellen. Das gilt vor allem von zwei Persönlichkeiten, denen Becher im Leben besonders nahegestanden hat: von seinem Lehrer Benno Erdmann und von dem viel zu früh dahingeschiedenen Bruder Siegfried Becher, einem Naturforscher, dem wir auch eine ausgezeichnete Untersuchung über Mills Kausaltheorie verdanken. Von Erdmanns Arbeiten berücksichtigt Becher in erster Linie die psychologischen Leistungen, aber er bietet auch ein höchst fein und wahr geschautes Bild der hervorragenden Lehrerpersönlichkeit von Benno Erdmann. Sehr fesselnd ist in Bechers Werk ferner der Schelling-Aufsatz.

Wir sehen hier des Philosophen „produktiven, gedankensprühenden, phantasiereichen, künstlerischen Geist wie ein erstrahlendes Meteor vor uns aufsteigen, aber wir verstehen auch, wie nach Karolinens Tode und nach der Veröffentlichung der tiefsinnigen „Untersuchung über die menschliche Freiheit“ die größte Zeit von Schellings Leben und Schaffen dahin ist. Mannigfach sind die Gedankengänge, die wir in Bechers Buch lebensvoll dargestellt finden. So läßt uns der Aufsatz über Friedrich Albert Lange erkennen, wie aus dem Zusammenbruch der idealistischen Philosophie einerseits eine materialistische Welt- und Geschichtsauffassung und andererseits der Neukantianismus entsteht, und wie Lange all diese Tendenzen in sich vereinigt.

Mit Bewunderung erkennen wir in der Untersuchung über die neuesten Richtungen in der Philosophie, wie tief Becher in Sinn und Wesen der mannigfachen, weitverzweigten modernen philosophischen Strömungen eingedrungen ist. Aber besonders gelungen ist m. E. der Aufsatz über G. Th. Fechner. Es ist die letzte Arbeit, die er veröffentlichte, und man fühlt es der liebevollen Darstellung recht ab, daß Fechners tief durchseeltes Weltbild der eigenen Gedankenwelt von Becher besonders nahestand. Er zeigt vor allem, wie Fechner nach dem Zusammenbruch der spekulativen Philosophie eine neue Metaphysik schafft, indem er das von der Erfahrung ausgehende, aber durch Schlüsse über sich hinausschauende Verfahren in dieses Gebiet hinführt. Auch in der Darstellung, die wir in Bechers Buch von Kant finden — es ist die akademische Rede von 1924 — steht im Vordergrund das Problem, wie von der Begründung einer haltbaren Metaphysik aus dann noch die Ergebnisse strengen philosophischen Denkens mit dem ethisch bedeutsamen Gehalt der Religion bei Kant in Einklang gebracht werden. Vielleicht wird in keinem systematischen Buch von Becher so deutlich wie in diesem historischen Werk, daß das tiefe Verlangen, die Anforderungen wissenschaftlichen Denkens mit den Bedürfnissen des religiösen Ge-

müts zu vereinen, den Nerv von Erich Bechers Philosophie darstellt. Daß wir, mehr zwischen als in den Zeilen lesend, das gewahr werden, darin liegt vielleicht der größte Wert von Bechers Nachlaßwerk. Aber dessen Bedeutung wird noch erhöht durch die überaus treffende Einleitung, mit der Alois Fischer das Buch bereichert hat. Auch Fischer erblickt den Nerv von Bechers Denken in dem Suchen nach einer wissenschaftlich haltbaren Anschauung von der Gesamtwirklichkeit, in seiner „Deutung dieser Wirklichkeit nach Analogie eines aufsteigenden Lebensprozesses unter Führung des Geistes“. Leider ist es uns versagt, auf die mannigfachen Aufsätze aus Bechers Feder, die das Buch bietet, näher einzugehen: Lotze, Stumpf, Mach, Eucken, sie alle werden treffend gewürdigt. Schon die Erwähnung dieser Namen bezeugt daß das Buch sehr viel bietet. So scheint es mir recht dazu geeignet, dem feinsinnigen Forscher Erich Becher und seiner tiefgegründeten Gedankenwelt neue Freunde zu werben.

Bonn.

Dr. Else Wentscher.

Bernoulli, Christoph. Die Psychologie von Carl Gustav Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung. Jena, Diederichs, 1925. 67. S.

Nachdem schon vor Jahren Ludwig Klages in seinen „Prinzipien der Charakterologie“ auf die Bedeutung von Carus hingewiesen hatte, unternimmt es Verf. zum ersten Male seit Goethe, dem eigenartigen Romantiker eine Monographie zu widmen. Carus' Psychologie gipfelt in der Lehre vom Unbewußten, sieht er doch den Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens „in der Region des Unbewußtseins“, das er in ein absolutes und ein relatives Unbewußtes getrennt wissen will. In der gedanklichen Durchdringung des an und für sich unbewußten Geschehens, in der genauen Durchforschung der unbewußten Bildungsvorgänge sieht Carus die Hauptaufgabe aller Psychologie, ja aller Forschung überhaupt. Zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein findet ein fortwährender Austausch statt, da das Bewußtsein ohne periodische Rückkehr ins Unbewußte nicht bestehen kann. Carus' Bedeutung liegt darin, daß er die biologische Seelenkunde der Romantik systematisiert und vollendet hat; Plato, Aristoteles und vor allem Schelling sind hier seine wichtigsten Quellen gewesen.

Berlin.

Dr. Paul Plaut.

Bopp, Leon. Principes Généraux de Pédagogie d'Amiel. Paris, F. Alcan, 1925. 135 S.

H. F. Amiel (1821—81), Philosoph in Genf, der Verfasser von feinsinnigen Dichtungen und selbstquälerischen Tagebüchern, wird von Zeit zu Zeit durch literarische Produktion in den Vordergrund gezogen. Zwar wird erst 1950 sein literarischer Nachlaß frei; aber es ist zu bezweifeln, ob dann noch Interesse an ihm vorhanden sein wird, da dann seine jetzt noch lebenden persönlichen Schüler gestorben sein werden. Als Mensch war er durch Zartheit und Empfindsamkeit für Freunde und Frauen sehr anziehend. Diese Erinnerung lebt wohl auch heute noch und läßt ihn wie einen französisch-schweizer Kierkegaard erscheinen. Aber solcher Vergleich stimmt gar nicht. Amiel war vielmehr das Opfer einer satten Kulturseligkeit, aus der ihn die deutsche idealistische Philosophie, die er in Heidelberg und Berlin studierte, nicht reißen konnte. Der Versuch, diese germanische Geistesstruktur mit romanischem Wesen zu vereinigen, mißlang und endete in der Melancholie selbst empfundener Charakterschwäche. L. Bopp zeichnet diesen Denker völlig richtig: „Amiel ist ein äußerst vielspältiges Wesen. In seiner Religion, seiner Ethik, seiner Philosophie, den verschiedensten Kundgebungen seines Bewußtseins findet man etwas von allem und jedem. Er wiederholt sich und widerspricht sich immerzu. Die verschiedensten Systeme, die mannigfaltigsten Geisteshaltungen folgen bei ihm aufeinander. Und zwar geht er nicht von einer Vorstellung zur anderen durch einen in seinem Leben begründeten Fortschritt über. Nehmen wir als Beispiel seine Religion: da zeigt er sich uns eines Tags als orthodoxer Protestant, nächsten Tags ist er Pantheist, dann wieder orthodox, dann wieder pantheistisch; oder er nimmt die Haltung eines religiösen Impressionisten an, die am charakteristischsten und häufigsten bei ihm zu sein scheint.“

Es ist eine schier gefährliche Aufgabe, einen solchen Denker schildern zu wollen. Bopp ist sich dessen bewußt und löst sie mit anerkennenswertem Geschick. Ob aber die Aufgabe philosophiegeschichtlich lohnend ist, lasse ich dahingestellt.

Breslau.

Prof. Dr. Karl Bornhausen.

Brentano, Franz. Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte. Hrsg. v. O. Kraus. Leipzig, Felix Meiner, 1926. XVIII, 169 S. (Philos. Bibl. Bd. 195).

Dieser neueste Band der Meinerschen Brentanoausgabe enthält die kleineren philosophiegeschichtlichen Arbeiten von 1869 bis 1915. Bis auf zwei: „Über Kants Kritik der Cottesbeweise“ und „Schopenhauer“, die aus den letzten Lebensjahren stammen und wie alles von ihm gegen Kant und die deutsche in seinen Spuren wandelnde Philosophie scharf polemisch gehalten sind, sind sie alle schon früher einmal erschienen. Man kennt ja besonders den berühmten Vortrag, die vier Phasen der Philosophie, mit seiner eigenartigen, ganz pro domo gehaltenen Konstruktion der Philosophiegeschichte, in der Brentano übrigens sich, wie auch sonst, Comte verwandt fühlt, der hier abgedruckte Anfang einer nicht beendigten Arbeit über ihn zeigt das deutlich. So wenig man diesen Aufsätzen eigentliche philosophiegeschichtliche Aufklärungen verdanken kann, ist doch die historische Einkleidung oft bloßer Vorwand für scharfe Ablehnung der Kantischen und deutschen idealistischen Philosophie, in dem Vortrag Plotinus sagt er es selbst, so ist doch ihre Neuausgabe als Beitrag zur Erkenntnis des so scharfsinnigen und markanten Denkers sehr zu begrüßen, wenn auch seine Kritik, besonders an Kant, wie sie noch mehr in dem „Versuch über die Erkenntnis“ fast ungezügelt durchbricht, in wesentlichen Punkten schief und verfehlt ist. Wie selbständig und in keiner Hinsicht kirchlich gebunden er war, zeigen sehr schön die beiden Aufsätze über „Thomas von Aquin“ (1908) und „Über voraussetzungslose Forschung“ (1901).

Auch diesen Band hat O. Kraus mit einer größeren Einleitung, Anmerkungen und Register gut bedacht. Ein kleines Versehen ist wohl, daß auf S. 142 und 143 durch * auf Anmerkungen verwiesen wird, die sich nicht vorfinden.

Bonn.

Dr. Fr. Großbart.

Brentano, Franz. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. Mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus. Phil. Bibl. Bd. 207. Leipzig, Felix Meiner, 1928. 191 S.

Brentano, Franz. Über die Zukunft der Philosophie. Herausgegeben, eingeleitet und mit Erläuterungen, Anmerkungen und Register versehen von Oskar Kraus. Phil. Bibl. Bd. 209. Leipzig, Felix Meiner, 1929. 187 S.

Auch mit der Edition dieser beiden Bände hat sich Kraus, der hervorragende Kenner und eifrige Propagandist Brentanos, ein unzweifelhaftes Verdienst erworben. Man kann Brentanos Bedeutung wesentlich niedriger einschätzen, als Kraus es tut, und wird doch zugeben müssen, daß er ein Denker von Format gewesen ist, der sich bereits mit Problemen der Gegenwart beschäftigt, reiche Anregungen ausgestreut hat und den kennen zu lernen sich schon darum lohnt.

Der eine Band, welcher von den beiden Arten der Bewußtseinszustände handelt, bildet den 3. Band von Brentanos System der Psychologie in der Krausschen Ausgabe oder richtiger: des 3. Bandes I. Teil, welcher den Untertitel „Wahrnehmung, Empfindung, Begriff“ hat. Ihm soll als 2. Teil die Neuauflage der „Untersuchungen zur Sinnespsychologie“ nebst hiermit zusammenhängenden, bisher unveröffentlichten Aufsätzen folgen. Der vorliegende 1. Teil enthält Abhandlungen, deren eine durch ihr Thema dem ganzen Band den Namen gegeben hat, sowie Diktate und stenographische Aufzeichnungen auf Grund von mündlichen Ausführungen Brentanos. Dies alles steht bei Kraus nicht etwa unvermittelt nebeneinander; er schließt vielmehr mit Glück das gesamte Material zur Einheit zusammen. In einer umfassenden Einleitung legt er dar, daß und warum er von Brentanos ursprünglichem Plan zur Entwicklung seiner Psychologie abweicht, sucht er ferner dessen Bedeutung zu würdigen. Hierbei erwacht in dem alten Kämpfen die Kampflust aufs neue.

Gegen Husserl, Meinong und Russell wird ziemlich ausführlich und heftig polemisiert; Cassirer und Driesch erhalten Seitenhiebe.

Die Streitaxt schwingt Kraus auch in der Einleitung zu dem anderen Bande. Hier wendet er sich gegen die jüngste Phase im Verlauf der mathematischen Naturwissenschaft. Er tritt für Brentanos Standpunkt ein, daß Philosophie und Geisteswissenschaft ein der Naturforschung analoges Verfahren einzuschlagen haben, und hebt in diesem Zusammenhang stark hervor, daß damit nicht die Deduktion der modernsten, sondern nur die Induktion der klassischen mathematischen Naturwissenschaft gemeint sein könne und dürfe. Den Text selbst bilden außer der großen Abhandlung „Über die Zukunft der Philosophie“, welche den Titel des ganzen Bandes bestimmt hat, die Aufsätze „Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete“ und „Über Schellings Philosophie“ sowie Brentanos 25 Habilitationthesen, und zwar die letztgenannten in lateinischer und deutscher Fassung. Dankenswerte Sach- und Namenregister stehen am Ende dieses Bandes.

Beiden Bänden gemein sind die zahlreichen und zum Teil ausgedehnten „Anmerkungen des Herausgebers“. Sie steigern den Wert der Bände ganz erheblich; denn sie erleichtern dem Leser sowohl die äußere Orientierung in literarisch-philologischer Hinsicht wie auch das innere, sachliche Verständnis der B.schen Werke.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Bruni, Gerardo. *Progressive Scholasticism.* Authorized translation from the Italian by John S. Zyburá. St. Louis and London, B. Herder Book Co., 1929. XXXVIII, 185 S.

Die programmatische Schrift des Italieners Bruni „*Riflessioni sulla Scolastica*“ (Rom 1927) liegt hier in einer englischen Übersetzung von Zyburá vor. In einem Vorwort entwickelt zunächst der Übersetzer das Programm der Neuscholastik, einer Bewegung, deren Stoßkraft und Betriebsamkeit in den verschiedensten Ländern der Welt auch der Fernstehende bewundern muß. Im Sinne der Devise „cautiously conservative and prudently progressive“, also im Sinne einer vorsichtigen Bewahrung des Alten und einer klugen Übernahme des Neuen lauten die Hauptforderungen der neuscholastischen Bewegung so: 1. Intensives Studium der Quellen des alt-scholastischen Denkens und seiner geschichtlichen Voraussetzungen, vor allem des Aristoteles; 2. umfassende Erforschung aller Systeme der modernen Philosophie und aller Phasen der modernen Kultur; 3. sorgfältige Kenntnisnahme der Errungenschaften der positiven Wissenschaften und 4. Modernisierung der Altscholastik, besonders des thomistischen Systems, durch Einschmelzung und Aneignung des modernen Geistes in Wissenschaft und Philosophie. Ganz konkret gesprochen würde dies etwa so lauten: Wie würde Thomas von Aquin sein System aufbauen, wenn er heute unter uns lebte?

Alsdann befaßt sich Bruni, der den italienischen Scholastikern Gemelli, Olgiati und Chiochetti nahe steht, zunächst mit der ancilla theologiae-These und sucht zu beweisen, daß die Scholastik trotz ihrer Verbindung mit dem katholischen Dogma eine echte Philosophie, d. h. eine streng auf das Denken gegründete Erfassung der Welt sei. Wohl seien Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie hier zu harmonischer Einheit verbunden, aber dies beeinträchtigt keineswegs den autonomen Charakter des scholastischen Denkens. Die Freiheit des Denkens sei also trotz seiner Einlagerung im theologischen Dogma durchaus bewahrt.

Damit aber auch, wie Verf. im 2. Teil darzutun sucht, seine Entwicklung und Fortschrittsfähigkeit. Er findet harte Worte gegen die rückständigen Scholastiker, die sich immer noch nicht von ihrem antihistorischen Vorurteil frei machen können, und betont immer wieder den für den Bestand der Bewegung so notwendigen Fortschrittsgedanken. Wie ist nun von hier aus die unleugbare Tatsache der Dekadenz der scholastischen Philosophie im Zeitalter der Renaissance zu erklären? Verf. sucht zu zeigen, daß es sich im Beginn der neuen Zeit nicht um eine definitive, sondern nur um eine vorübergehende Krise der Scholastik handle. Es sei streng zu scheiden (diese Scheidung dünkt uns jedoch trotz ihrer Feinheit sehr gekünstelt) zwischen der Scholastik als ewig gültigem Ausdruck der Wahrheit und ihren historischen Ausdrucksformen, zwischen der wesenhaften Unwandelbarkeit der scholastischen Idee und ihren zeitlichen Verkörperungen. Verf. gibt also die Absolutheit

der scholastischen Systeme (auch des des Aquinaten) preis, um die reine Idee der Scholastik zu retten. Denn nur so vermag sich die Scholastik dem Zug des modernen Geistes zu öffnen, also im wahren Sinne fortschrittlich zu sein oder, wie es in der Enzyklika „Aeterni Patris“ vom Jahre 1879 heißt, *vetera novis augere*. Die Neuscholastik strebt also eine Erneuerung des Thomistischen Systems im Sinne einer echten historischen Entwicklung an. Der Einwand liegt nahe und ist schon oft (z. B. von Croce) erhoben worden: Schließt der Geist der Scholastik nicht von vornherein eine Vermählung mit dem modernen Geiste aus, besteht irgendwelche Affinität zwischen beiden, welche die „lebendige Synthesis“, von der Verf. spricht, überhaupt möglich macht? Wenn wir dies füglich, zum mindesten für den gegenwärtigen Stand der Bewegung, bezweifeln müssen, so erscheint uns die hier entwickelte geschichtsphilosophische These als eine gewaltsame, durch nichts zu rechtfertigende Konstruktion. Um die historische Kontinuität der Scholastik auch durch die modernen Jahrhunderte hindurch zu erweisen, erwägt Verf. die Möglichkeit, ob nicht sogar die modernen weltlichen Systeme Zeugnis ablegen von der Wahrheit des scholastischen Gedankens, sofern dieser „am Busen der antischolastischen Systeme selbst eine Heimstätte gefunden habe“ (S. 127). Die Scholastik will also das gesamte nicht- und sogar antischolastische Denken noch in sich einbeziehen. Müssen wir hier nicht wiederum skeptisch fragen, ob sie damit nicht ihren eigenen Rahmen sprengt und mit so heterogener Kost sich nicht gründlich den Magen verderben könnte?

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

„Contemporary British Philosophy“. A selection of original essays edited by Prof. Muirhead. London, Allen and Unwin, 1925.

Dieses Werk ist eine lebende Philosophengalerie. Jedes Porträt ist die getreue und aufrichtige Abbildung des strengen und beharrlichen Denkers, dessen persönliche Signatur es trägt.

Die Regeln der Kritik erlauben nur eine Auswahl aufs Geratewohl: Zunächst ein schöner Aufsatz von Bosanquet über die Grundbegriffe des Idealismus. Als er ihn schrieb, hatte Bosanquet die Blicke schon aufs Jenseits gerichtet, denn indem er an die persönlichen Erfahrungen, die ihn im idealistischen Glauben bestärkten, erinnert, gibt er zugleich eine herrliche Darstellung der Harmonie von Geist und Natur im Absoluten. — Des weiteren eine Studie Lord Haldanes, ein mächtiges hegelianisches Glaubensbekenntnis. — Ein Memorandum von Mac Taggart über den anthologischen Idealismus, der seines Geistes Kind ist und in seiner logischen Analyse des Seinsbegriffs zu einer Art von metaphysischer Algebra wird.

Gleich lesenswert die Aussichten auf einen Neu-Idealismus, die Wildon Carr mit Eigenart entwickelt. Doch ist das Bekanntwerden mit diesem reformierten Leibnizianismus nicht ohne Gefahr für die, welche Einsteins Theorien bewundern, ohne sie zu verstehen. So haben die Naturgesetze für den Physiker objektive Realität, während sie für Wildon Carr nur eine hochentwickelte Sprache darstellen, in der die geistigen Monaden, die einzigen Realitäten des Universums, deren jede ihre eigenen Gesetze hat, untereinander verkehren. Diese Deutung könnte sich unseres Erachtens höchstens auf die Analogie zwischen dem Monadismus und der Dissymmetrie der in verschiedener Bewegung befindlichen Bezugssysteme berufen.

Auch die Schlachtreihe der Realisten ist würdig vertreten. Bertrand Russell mag einige Schwierigkeit gehabt haben, seine Lehre auf ein paar Seiten zusammenzufassen. Der Realismus der Beziehungen, die Kontinuität des menschlichen Wissens, ausgehend von der Assimilierung von Logik und Mathematik, und endlich seine Sprachtheorie, die eine feine Analyse der Morphologie und Syntax darstellt, sind in Eile skizziert: fast eine Art von Credo, das man lesen sollte, ohne zu diskutieren. — Hobhouse und Laird geben infolge der Objektivität ihrer Begriffe mehr ausgeführte Studien, Lloyd Morgan nimmt das Thema seiner „Emergent Evolution“ wieder auf; Broad zeigt uns, inwiefern die wissenschaftlichen Errungenschaften dem Realismus dienstbar sein können.

Einen Platz für sich nimmt Schiller, der geniale Verfechter des Pragmatismus, ein. Seine Paradoxe, seine Bemerkungen, sein Humanismus sind glänzende Variationen des alten Aphorismus des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Schließlich muß Dean Inge, der düstere Dekan von St. Paul, erwähnt werden.

Nach seinen pessimistischen Prophezeiungen über die Welt findet er eine Art von Rückhalt in der Überzeugung, daß der Neuplatinismus das einzige Heilmittel für unseren Geist und unsere Seele sei.

Aus diesen so unterschiedlichen Studien lassen sich trotzdem drei allgemeine Prinzipien ableiten, die die englische zeitgenössische Philosophie treffend kennzeichnen. Erstens das Prinzip des Individualismus: der englische Philosoph will originell sein, denn dieses Bedürfnis entspricht einer Grundrichtung seines Wesens. Die Gewissensfreiheit, die Luther zu Beginn der Renaissance verkündete, trägt all sein Denken. Allein die Welt ist zu weit, als daß er alle ihre Teile glaubwürdig ausschreiten könnte. Deshalb sucht er mit Vorliebe ein kleines Eck aus, bearbeitet es und entwickelt daraus ein geschlossenes System, wobei er seine Schlüsse stets mittels seiner persönlichen Erfahrungen überprüft, auf daß seine Lehre der Realität nicht den Rücken kehre. Und so ist seine frei erbaute Theorie ursprünglich: ein Edelstein von besonderem Glanz. Doch in welche Krone paßte er? Eine solche Frage sucht der englische Denker, im Gegensatz zu den Philosophen des Kontinents, nicht zu lösen.

Zweitens das Prinzip des Optimismus. England hat bemerkenswerte Logiker hervorgebracht, und die Wissenschaft vom Denken wird von allen unseren Weisen verehrt. Trotzdem jedoch lehnt der englische Philosoph es ab, aus seinem System auf dessen letzte logische Folgerungen zu schließen. So haben dieselben Kantischen Prinzipien, die Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und Hartmann im Sinn eines zunehmenden Pessimismus entwickelten, in den Händen der englischen Idealisten zu durchaus optimistischen Ergebnissen geführt.

Drittens und letztens das Prinzip von der Einheit des abendländischen Denkens: das Neuaufleben von Idealismus und Realismus in England hat das englische philosophische Denken in der Tat wieder der Hauptströmung der zeitgenössischen Philosophie zugeführt. Vor knapp fünfzig Jahren hatten sich die englischen Denker gegen den Sensualismus von Reid, Stuart Mill und Spencer aufgelehnt, der ihren philosophischen Ansprüchen nicht mehr völlig genügte. Sie wandten sich damals Kant und Hegel zu, die eben ins Englische übersetzt worden waren, aus deren Methode schöpften sie die Elemente eines ursprünglichen und universalen Idealismus, der die Realität des Geist und Natur unauflöslich vereinigenden Absoluten bejaht. Die Entwicklung dieser Grundidee fand Anklang, weil sie den tiefen Umformungen des englischen Lebens in Literatur, Kunst und Politik entsprach.

Doch bei aller Übereinstimmung mit dem Lebensgeist des Landes rief der Idealismus Reaktionen hervor: darunter Pragmatismus und Realismus. Besonders der letztere hat in England eine feste Stellung eingenommen dank seiner beachtenswerten Interpretierung der Logik, Mathematik und Physik bei Moore, Russell, Whitehead und Broad. Die gegenseitige Abhängigkeit von Philosophie und Wissenschaft ist außerdem so eng geworden, daß selbst der Idealismus sich nach dieser Seite wendet. So daß man sagen kann, die Zukunft der englischen Philosophie liegt vor allem in der mehr oder weniger glücklichen Anwendung der philosophischen Prinzipien auf die Wissenschaften.

London.

Dr. Thomas Greenwood.

Cysarz, Herbert, a. o. Professor an der Universität Wien. Von Schiller zu Nietzsche. Hauptfragen der Dichtungs- und Bildungsgeschichte des jüngsten Jahrhunderts. Halle (Saale), Max Niemeyer. 1928, VI, 405 S.

Dieses Werk des Wiener Gelehrten, das einen umfassenden Längsschnitt durch die Dichtungs- und Seelengeschichte vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis in die allerjüngste Gegenwart zu geben versucht, ist eine erstaunliche geisteswissenschaftliche Leistung. In ihm gelangt das ungeheure Geistesdrama, das sich in den letzten vier Menschenaltern abgerollt hat, zu ebenso tiefeschürfender wie machtvoller Darstellung. Cysarz, der eine ungewöhnliche sprachliche Bildnerkraft besitzt, ist ein wirklich schöpferischer Geist. Seine Ausführungen, die eine atemlose Unruhe des Drängens und Stürmens verraten, sind Dichtungs- und Seelenerhellungen von originalem Gepräge. Mit sicherer Beherrschung des gewaltigen Materials verfolgt er den heroischen Verlauf des Geistes während der angegebenen Zeitspanne, und mit Weitblick und Wertblick (er ist ein gestrenger Richter!) meistert er unter Berücksichtigung der gesamteuropäischen Entwicklung die schier unerschöpfliche Fülle

der dichterischen Schöpfungen. Seine geisteswissenschaftliche Betrachtung, die sich auf gründliche philosophische Schulung stützt, sucht aus dem vielfältigen und gespaltigen Wechsel der Erscheinungen das umfassendste Sinngebild der geistig-dichterischen Kulturgemeinschaften dieser Epoche herauszuheben. Man spürt hinter den kühnen Gedankengängen den heißen Atem eines mächtigen, unvergleichlichen Literaturverstehens, das von den Dichtungen und den in ihnen wirksamen Tendenzen in feurig zitternder Leidenschaft ergriffen ist. Dem Verfasser bedeutet Literaturgeschichte nicht nur Geisteswissenschaft, sondern auch und vor allem Lebenswissenschaft („der Aspekt der Dichtung muß in den Aspekt des Lebens gebettet werden“), wobei er „Leben“ nicht im Sinne der Vitalisten und Irrationalisten verstanden wissen will, sondern als „eine über sich selbst hinauszeugende Ehe von Geist und Natur“. Seine problemhistorische Behandlung erstrebt deshalb Wirklichkeitsnähe, Lebensnähe, Geistfülle; sie will die urlebendige spannungsträchtige Lebensunruhe und Lebensdynamik mit ihrer eigentümlichen Geistigkeit, ihren Gesinnungsmotiven und Stimmungslagen, die in den Dichtungen weiterglüht und weiterschwingt, zur Selbstgegebenheit bringen. Wie sehr es dem Verfasser gelungen ist, beweist die sprühende Lebendigkeit, helle Ursprünglichkeit und warme Unmittelbarkeit seiner von Geistigkeit umleuchteten Ausführungen. Letzten Endes will er aber Diener der Ewigkeit sein; darum dient ihm die Erfassung des ganzen Reichtums der individuellen Gestaltungen des dichterischen Lebens dazu, das Historisch-Bedingte am Unbedingten zu orientieren, den Weg aus dem Endlichen ins Unendliche zu gehen.

Um den nach Cysarz unter der Jahrhundertperspektive notwendigen Sinnzusammenhang der literarischen Gesamtentfaltung vom 19. und 20. Jahrhundert zu erfassen, visiert er die verwirrende Mannigfaltigkeit der geistig-dichterischen Ausprägungen mit ihren Wesensformen und Wesensgehalten auf die beiden Pole Schiller und Nietzsche. Das Widerspiel und der Widerstreit, die Spannungserfülltheit und antinomische Struktur zwischen Schiller, dem monumentalen Heros, der als Dichter des Willens zum Priester der ewigen Werte geworden ist, und Nietzsche, in dem sich der monumentale und heroische Aspekt des 18. Jahrhunderts und der realistisch-psychologistisch-individualistische Aspekt des 19. Jahrhunderts vermählen, wird dem Verfasser zum Maß aller seelischen Weiten und Höhen nicht nur für die Wandlungen und Wege des vergangenen Säkulums, sondern auch für die geistige Situation der Gegenwart. In der Schiller- und Nietzschespannung zwischen den absoluten Werten der klassisch-idealistischen Zeit und der bunten Vielheit der Werte, welche die Beziehungs- und Wirklichkeitsfülle des Zeitalters der Erfahrungswissenschaften, der Massen und Maschinen, des Welthandels und Warenhauses zeitigte, ruht für Cysarz die seelische und künstlerische Einheit der Epoche. Und indem er die Notwendigkeit dieser Gegensätzlichkeit wie ihre unaufhörliche Aufeinanderbezogenheit zu verstehen sucht, erbellt sich ihm eine Fülle von Kulturproblemen der Zwischen- und Jetztzeit. So wird im einzelnen unter steter Berücksichtigung der wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen sowie der Beziehungen und Parallelen mit der Entwicklung der europäischen Literatur die Auseinandersetzung, das Gegen- und Ineinander von Apriorität und Mannigfaltigkeit der Werte von den überpersönlichsten Urmächten und den persönlichsten Nerven- und Sinnenreizen verfolgt an den kulturellen Wandlungen und Wenden der Romantik (Früh-, Spät-, Jungromantik), an dem Übergange zum Realismus, an Jungdeutschland, an der bürgerlich-realistischen Dichtung, an den Tragikern von Grabbe bis Hebbel, an dem Werke Richard Wagners, dessen Konzeptionen — Vermählung von überpersönlichem Idealismus und persönlicher Psychologie in einer nicht harmonischen, sondern polaren Lebensform — für Cysarz das allererschütterndste Ereignis der europäischen Dichtung bedeuten. Der Verfasser entwickelt dann weiter, wie sich das Chaos der Modernität Wagners zum Kosmos Nietzsches verjüngt, in dem zum ersten Male Monumentalität und Psychologie zu weltumspannendem Einklang verwachsen. Er zeigt dann Nietzsches Einfluß auf die literarischen Großmächte der Jahrhundertwende, auf Naturalismus, Symbolismus, Impressionismus, Expressionismus. Schließlich wird in fesselnder Weise dargelegt, wie aus der über sich selbst hinausverlangenden Spannung die Gebilde einer Neuklassik, eines neuklassisch-polaren, nicht altklassisch-harmonischen Realidealismus, hervorwachsen, wie somit das 20. Jahrhundert

wieder an Schillers idealistisch-heroisches Menschentum heranrückt. „Über dem Jahrhundert-Schlachtfeld Nietzsches zieht die Jahrtausend-Sonne Schillers herauf.“ Letzten Endes offenbart die Polarität Schiller-Nietzsche die aufwühlende deutsche Urspannung eines Jahrtausends überhaupt, ein deutsches Ewigkeitsschicksal.

So eröffnet Cysarz für die Betrachtung der Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts in imponierender Gedankengröße neue entwicklungsgeschichtliche Perspektiven, wobei auch eine ganze Reihe von Dichtern, die teilweise recht geistvolle Einzelportraits erhalten haben, in neuem Lichte erscheinen. Gerade an diesem Buche, das eine Menge überwältigender Eindrücke von neuen Erkenntnissen vermittelt, wird offenbar, wie befruchtend und bereichernd eine philosophisch vertiefte Untersuchung für die Literaturwissenschaft selbst ist. Erst durch philosophischen Geist und philosophischen Sinn wird umfassendes lebendiges Begreifen der Dichtungsgeschichte und tieferes Eindringen in ihre Probleme ermöglicht und gewährleistet, erst dadurch gewinnt sie allgemein menschlich-bedeutsamen Charakter. So liefert auch Cysarz mit seinen Deutungen und Sichtungen gleichzeitig einen aufschlußreichen und wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Polarität des Lebens, der schicksalhaften Notwendigkeit der spannungserfüllten Gegensätze. Darum verdient das überaus fesselnde und anregende Buch ganz besonders eindringende Beachtung, das gleichzeitig ein glänzender Beweis für die praktische Durchführbarkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit der in dem systematischen Werke „Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft“¹ niedergelegten Gedanken ist.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorf.

Fischer, Walter, Prof. Amerikanische Prosa. Vom Bürgerkrieg bis auf die Gegenwart (1863—1922). Leipzig, Teubner, 1926. 256 S.

Das Buch bietet auch in philosophischer Beziehung reiche Anregung, denn neben der soziologischen und politischen Entwicklung Amerikas zeichnet der Verfasser die philosophischen Strömungen des Landes. Wir sehen, wie die puritanische Überzeugung auch die Philosophie beeinflußt, wie daneben aber die Gedanken des neuentenglischen Transzendentalismus bedeutsam werden. Darin kommt, ebenso wie in dem Idealismus der modernen englischen Philosophie, deutscher Einfluß zum Ausdruck: Kant, Fichte und vor allem Schelling. Der Träger dieser Gedanken ist Emerson. Ihm ist die ganze Natur ein Symbol des Geistes, und der Weltgeist ist identisch mit dem Gott des puritanischen Glaubens. Aus Europa stammen aber auch andere Gedanken: entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen und materialistische Ansichten. Einen Ausgleich zwischen diesen Strömungen sucht W. James, der Begründer des Pragmatismus. Ihm fällt „wahr“ zusammen mit nützlich und zweckmäßig. Auch sein System findet in Fischers Buch eine feinsinnige Würdigung und eine Zurückführung auf spezifisch amerikanische Gedanken. Zuletzt wird die Schule der Neu-Realisten behandelt und die Frage nach der Wechselwirkung philosophischer und literarischer Strömungen untersucht. Von allen diesen Geistesströmungen aber bietet der englische Teil des Werkes reiche Belege. Es wird darum eine ausgezeichnete Quelle sein für das heute so besonders rege Studium der amerikanischen Volksseele.

Bonn.

Dr. phil. Else Wentscher.

Francke, Kuno, Professor für deutsche Kulturgeschichte an der Harvard-Universität. Deutsche Arbeit in Amerika. Erinnerungen. Leipzig, F. Meiner, 1930. 92 S.

In Kuno Franckes Wirksamkeit verkörpert sich eine der eindrucksvollsten Leistungen des Deutsch-Amerikanertums. Denn auf seine Tatkraft geht die bedeutsame Schöpfung des Germanischen Museums zurück, das der Harvard-Universität angeschlossen ist, jener vornehmen amerikanischen Bildungsstätte, der unser Verfasser jahrzehntlang seine Arbeit als Vertreter der deutschen Kulturgeschichte lieh. Wie diese Leistung entstand, welche Absichten ihr zugrunde lagen, welchen wissenschaftlichen und geschichtlichen Einfluß sie ausgeübt hat, das erzählt ihr Urheber in seiner frischen und schlichten Art. Naturgemäß sah er sich bei seiner Tätigkeit vor eine Fülle äußerer und innerer Schwierigkeiten gestellt, deren er durch seine Unverdros-

¹ Siehe Kant-Studien Bd. 32 S. 402 ff.

senheit und seinen zupackenden Wagemut im Laufe der Zeit Herr zu werden vermochte. Es ist interessant, zu lesen, auf welche Weise es Francke gelang, jene Schwierigkeiten zu überwinden. Zugleich zollt er der Großzügigkeit und der Unterstützungsbereitschaft seiner amerikanischen Kollegen und vieler deutsch-amerikanischer Landsleute Worte wärmster Anerkennung für erwiesene Hilfe. Er gedenkt ferner des Verständnisses, das er für die Durchführung seiner Pläne bei dem früheren deutschen Kaiser gefunden hat, berichtet aber auch über unvorsichtige politische Äußerungen, die der Kaiser ihm gegenüber bei einer Audienz getan hat. Eine Reihe hübscher Abbildungen vermittelt einen anschaulichen Eindruck von den Baulichkeiten und dem Inneren des Museums. Aber auch über diese Tätigkeit hinaus hat Francke in geradezu zahllosen Vorträgen und Ansprachen aufklärend und belehrend gewirkt zugunsten der geistigen Verständigung der beiden großen Völker; mancher schöne Erfolg wurde ihm zuteil. Doch schildert er in voller und ergreifender Ehrlichkeit die schmerzlichen Entfremdungen, die seelischen Qualen und die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedrängungen, die über die Deutsch-Amerikaner als Folgen des Weltkrieges hereinbrachen. Als dann die Kriegsfurie ihr Rasen eingestellt hatte, da machte sich Francke mit gläubigem Optimismus wieder an das Werk des Aufbaues der zertrümmerten Gemeinschaft, wofür ihm beide Völker nur dankbar sein können. Franckes Persönlichkeit und Arbeit sind, wie sein Büchlein zeigt, Gestalten jenes hoffnungsvollen Idealismus, der wohl unseres Volkes schönste Gabe ist.

Berlin.

Arthur Liebert.

Groos, Helmut. Der Deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München, Ernst Reinhardt, 1927. X, 507 S.

Unter den Büchern, die in den letzten Jahren über die brennende Gegenwartsfrage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum geschrieben worden sind, nimmt das Werk von Groos eine besondere Stellung ein. Unter Ausschaltung von Wertgesichtspunkten oder Wahrheitskriterien irgendwelcher Art wird hier der bedeutsame Versuch unternommen, beiden Geistesmächten eine vorurteilsfreie, gerechte Würdigung zuteil werden zu lassen. Vermittelt der Methode der vergleichenden Phänomenologie, die nicht das Historisch-Konkrete, sondern einführend und verstehend das Allgemeine und Prinzipielle im Sinne des Typisch-Phänomenologischen herausstellen will, bemüht sich der Verfasser, das Wesen, den Geist, das ganze Lebensgefühl sowohl des deutschen Idealismus wie des Christentums zu erfassen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu beleuchten.

Groos hat die sich gestellte Aufgabe mit höchst aner kennenswerter Beherrschung des Materials und sachlichem Ernst in fesselnder Weise durchgeführt. Der deutsche Idealismus wird in seiner ganzen Weite mit seinen verschiedenen Spielarten und Sonderformen umspannt, wie er zeitlich vom Beginn des Sturmes und Dranges bis zum Ausgang der Romantik umgrenzt ist. Beim Christentum hingegen beschränkt sich der Verfasser merkwürdigerweise — und das stimmt doch nachdenklich — auf Bibel und Gesangbuch, die ihm das sicherste Kriterium für das eigentlich Christliche sind. Nur in ihnen glaubt er das Gemeinsame und Charakteristische des Christentums zu finden, was im Laufe der Geschichte hervorgetreten ist. Die ganze reiche religiöse Atmosphäre, die das Christentum im Laufe der Jahrhunderte geschaffen hat, bleibt unberücksichtigt. Ja, selbst Bibel und Gesangbuch erfahren noch Einschränkungen. Das Johannisevangelium wird als zu mystisch abgelehnt, während aus dem Gesangbuche nur die Lieder gewählt sind, welche die christlichen Elemente möglichst rein erhalten haben. In reichem Maße ist dagegen das Alte Testament herangezogen worden. Bei dieser Auswahl, welche die Zusammengehörigkeit von Christentum und Judentum erweisen soll, ist die Auffassung des Verfassers mitbestimmend gewesen, der Verbindung von Religion und Rasse entscheidende Bedeutung beizulegen. Berücksichtigt man schließlich noch die sehr erheblichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Deutung von Bibelstellen aus der zeitbedingten Hülle die ewigen Wahrheiten zu erfassen, so kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß letzten Endes bei allem ehrlichen Ringen um Objektivität sich doch ein subjektiv gefärbtes Bild des Tatbestandes ergibt, was im Hinblick auf das Ergebnis des Buches unbedingt festgestellt werden muß.

Unter einem einzigen, aber für Groos entscheidenden Gesichtspunkte, dem des

Monismus und Dualismus, werden die Unterschiede und Gegensätze von Idealismus und Christentum systematisch entwickelt. Beim deutschen Idealismus, der dem indogermanischen Vorstellungskreise angehört, ist für Weltanschauung und Frömmigkeit, für Ethik und Lebenshaltung die monistische Tendenz charakteristisch; auf jüdisch-christlichem Boden herrscht hingegen die dualistische Anschauungsweise. Dieser schlechterdings entscheidende Grundgegensatz wird in drei Gedankenkreisen: Welt und Gott, Mensch und Christus, Richtung und Vollendung herausgearbeitet. In der Natur- und Menschbewertung, im Gottesbegriff und in der Schöpfungs-idee, in der Auffassung von der Sünde und der Geschichte, von Theologie und Eschatologie zeigen sich zwei ganz verschiedenartige Welten, zwischen denen es weder Verwandtschaft gibt noch Verwandtschaft gegeben hat. Während der Idealismus prinzipiell in den Grenzen der Immanenz bleibt, liegt der Schwerpunkt des Christentums in der Transzendenz. Im Idealismus ist der Mensch Weg und Ziel, im Christentum ist Gott Weg und Ziel. Der deutsche Idealismus hat das christliche Lebensgefühl, das im Kreatur-, Sünden- und Vollendungsgefühle besteht, in Wirklichkeit niemals geteilt; ebenso ist auf dem Boden der christlichen Religion das Lebensgefühl von Idealmenschentum, Freiheit und Humanität eine Unmöglichkeit. Der deutsche Idealismus ist entweder Ethik oder Religion, das Christentum hingegen ist ethische Religion.

So sind Idealismus und Christentum zwei ganz andersgeartete, im Innersten getrennte Mächte von verschiedener Grundeinstellung. Sie sind objektiv-phänomenologisch zwei einzigartige Größen, zwischen denen trotz gewisser historischer Beziehungen unhebbbare und unaustilgbare Gegensätze grundsätzlicher Art bestehen. — Mit der Herausstellung dieser unüberbrückbaren und unvereinbaren Andersartigkeit, der Diastase, bescheidet sich Groos; auf irgendeine Synthese verzichtet er. Sein Buch will einem unvoreingenommenen Verständnis beider Geisteswelten, deren jede ihr „edles Ethos und Pathos“ hat, dienen und einer gegenseitigen Achtung den Weg bereiten. „Idealismus und Christentum sind zwei durchaus selbständige Ströme, zwei Erscheinungen von gewaltiger Macht und Größe, von einer unendlichen Fülle an Geistesentfaltungen und Möglichkeiten des Lebens“ (S. 502).

Die besondere Absicht des Verfassers, beide Geistesströmungen aus ihrem eigenen Zentrum zu begreifen und jeder von ihnen in vorurteilsloser Weise gerecht zu werden, muß hoch anerkannt werden. Und doch fragt man sich angesichts des Ergebnisses, ob der hier beschrittene Weg eine letzte aufhellende Klärung des Wesens beider Geistesmächte bewirkt, ob die erreichte künstliche Isolierung von Idealismus und Christentum den tatsächlichen Verhältnissen entspricht? Erhoben sich schon Bedenken gegen die Stoffauswahl, so gilt dies auch von der Methode; von beidem hängt aber das Resultat des Buches ab. Läßt sich wirklich eine Weltanschauung mit einer Religion in der vorgenommenen Weise vergleichen? So gewiß einerseits die Unterschiede zwischen dem deutschen Idealismus und dem Christentum streng zu beachten sind, so muß aber andererseits auch der unzerstörbaren inneren Zusammengehörigkeit der beiden ineinander verlagerten, wechselseitig zusammengehaltenen Geistesrichtungen Rechnung getragen werden. Im Idealismus sind religiöse und mythische, im Christentum weltanschauliche Bestandteile wirksam; zwischen beiden besteht — ganz besonders im Kreisen und Ringen um das Absolute, in der Auseinandersetzung des Endlichen mit dem Unendlichen — eine gegenseitige untrennbare Wechselverflechtung und Verbundenheit. Darum erscheint uns nicht in der Abschüttelung und Ablösung jeder Verbindung von Idealismus und Christentum, sondern in der Erfassung des dialektischen Zusammenhalts, der gegenseitigen Ergänzung und Befruchtung der beiden auch in der Vergangenheit zusammenge wachsenen Mächte die Möglichkeit zu liegen, einer Aufhellung ihres Verhältnisses näherzukommen. Der Tatsache dieser unbestreitbaren Zusammengehörigkeit wird aber die Methode von Groos nicht gerecht. Trotzdem bedeutet das anregende Werk einen wertvollen Schritt weiter auf dem dornenvollen Wege zu unvoreingenommener Durchleuchtung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion überhaupt.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorf.

Hartmann, Nicolai, o. ö. Professor an der Universität Köln. Die Philosophie des deutschen Idealismus. — I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. — Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1923. VIII u. 282 S.

Der Verfasser legt im Vorwort seines Buches sehr klar Rechenschaft ab über das von ihm Erstrebte und umgrenzt so deutlich seine Darstellung von anderen. Ihm zufolge erschöpft sich der Wert der großen idealistischen Systeme nicht in ihrer Systematik. Er erblickt „in ihnen die Entfaltung eines philosophischen Gutes, das als solches gar kein idealistisches, sondern ein aller Philosophie eigentümliches ist, oder doch sein sollte. Nicht auf den grandiosen standpunktlichen Einseitigkeiten der großen Meister liegt das Hauptinteresse, sondern auf der Breite ihrer Problemfront und der Kraft ihres Vordringens, sei es nun auf der ganzen Linie oder in einzelnen Punkten“. Dieser Gesichtspunkt wird zum Leitmotiv des Werkes. Die Problem-analyse im Denken Fichtes und Schellings erscheint ihm als eine in ganz anderem Sinne überzeitlich gültige Leistung als ihre imponierenden Systembauten. „Sie ist das Bleibende, heute wie vor hundert Jahren Lebendige ihrer Philosophie — inmitten des vergänglichen Menschenwerkes hochfliegender Spekulation.“

Dabei verkennt Hartmann nicht, daß nur über die Systeme der Weg zu den Problemgehalten führt. Indem nun Hartmann diesen Weg geht, versucht er — auf einem Teilgebiete — eine der allerschwierigsten Fragen der Philosophiegeschichte zu lösen: nämlich eine Geschichte der Philosophie als strenger Wissenschaft zu bieten und doch auch ihre ganz persönlichen, kulturellen und nationalen Bedingtheiten aufzuweisen; ja noch mehr: zu zeigen, wie gerade die standpunktliche Einseitigkeit zur Voraussetzung wird, bestimmte Probleme zu erfassen und in die Tiefe zu verfolgen. Man darf vielleicht sagen: was unter der Kategorie logischer Exaktheit als Fehlerquelle erscheint, wird häufig zum Vorzug im Hinblick auf Problemdeckung und Problemarbeitung. Der Gang der Probleme überwindet und überdauert die einzelnen Systeme, und er beglaubigt sie auch noch in einem ganz anderen Betracht als in dem, in den einzelnen Systemen nur den Ausdruck bestimmter Geistigkeit zu erblicken. Über alles Physiognomische hinaus werden eben die Systeme zu den unerläßlichen Mitteln, gewisser Probleme überhaupt habhaft zu werden. Und es bedarf neuer Systeme, um dann die Probleme weiter zu leiten. Man mag dies als Umwege verzeichnen, es ist der ungemein komplizierte Gang der Philosophie, deren zeitloses Wesen so tief eingebettet erscheint im Zeitlichen des Individuellen, Kulturellen, Nationalen. Ich weiß nicht, wie weit Hartmann selbst diese Ansichten teilt; allein sein Werk führt sie in der Praxis durch. Und es ist sein besonderes Verdienst, keine programmatischen Ankündigungen und Versprechungen zu bieten, sondern Arbeit. Denn nur in ihr kann sich die Methode der Philosophiegeschichte bewähren.

Ausgangspunkt ist die Lehre Kants. Mit ihr setzen sich alle auseinander. Und allen schwebt deutlich das Ideal jener „künftigen Metaphysik“ vor Augen, „zu der Kants gewaltige Denkarbeit erst die Prolegomena geliefert hat“. Sie alle eint der Glaube, daß ein solches System möglich sei. So werden sie von einem jugendstarken und schaffensfreudigen philosophischen Optimismus getragen. „Das nachkantische Zeitalter sehnt sich damit in einen sichtlichen Gegensatz zu Kant, dem ungeachtet seiner tief metaphysischen Grundeinstellung doch bis zuletzt nicht so sehr das System wie die ‚Kritik‘ als Voraussetzung des Systems das erste Erfordernis bildete“. Es ist Karl Leonhard Reinhold, der als erster mit dem Anspruch hervortritt, die „Kritik“ zum System umzuformen. Und der Reihe nach mustert Hartmann die „Kantianer und Antikantianer“. Aber keinem glückte ein wahrhafter Weiterbau. Auch Reinhold scheiterte „an dem großen Rätselbegriff des Dinges an sich“. Fichte ist in seinem philosophischen Grundinteresse Reinhold eng verwandt. Auch er kommt durchaus von der ethisch-religiösen Seite auf die kantische Philosophie. Allein er ist von Natur machtvoller und gewaltsamer als Reinhold. Seine Philosophie und seine Persönlichkeit offenbaren den gleichen Grundzug des Tatmenschentums. „Sein Leben ist beherrscht von der einen Leidenschaft zu wirken und zu schaffen. Sein philosophisches Ringen zeigt ihn als den Fanatiker der Freiheit, seine Ethik erblickt das Gute geradezu in der Tätigkeit als solcher, das Böse in der Trägheit. Ihm mußte Kants Lehre von der intelligenziblen Freiheit als eine Erlösung vom Alldruck des Determinismus erscheinen. Indem er diesen Gedanken, dem sein innerstes Wesen sich mit aller Leidenschaft hingab, mit dem Postulat Reinholds, die ganze Philosophie aus einem einheitlichen Prinzip herzuleiten, vereinigte, fand er den Angelpunkt seines Systems, das tätige, freie, absolute Ich, das nicht mehr

Tatsache, sondern Tathandlung ist.“ Denn das Bewußtsein ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch“, ihr eigentliches Wesen geht also im Tatsachencharakter nicht auf. Damit ist das Schwergewicht aus der theoretischen in die praktische Philosophie hinüber verlegt. Nur diese kann den ersten, obersten Grundsatz hergeben. Und nun folgt eine Darstellung der Philosophie Fichtes, die sehr eingehend seine Wissenschaftslehre behandelt, seine Ethik, seine Rechts- und Staatsphilosophie, seine Geschichts- und Religionsphilosophie.

Klar hebt dann Hartmann von Fichte Schelling ab. Er erscheint ihm von den großen Philosophen des deutschen Idealismus als derjenige, welcher der Romantik am nächsten steht. Obschon kein universaler Kopf, ist er Fichte gegenüber, dessen ganzes Leben und Wirken im Dienste eines Gedankens steht, erstaunlich vielseitig. „Und doch ist in der Mannigfaltigkeit dieser über ein langes Leben bis zuletzt anhaltenden Entwicklung noch die Einheit erkennbar. Alle Umarbeitung ist bei ihm innere Steigerung des Grundgedankens. Es ist originale Lebendigkeit seines Denkens, was ihn der Reihe nach über Fichte, Bardili, die Romantiker und Hegel hinaus treibt und ihn befähigt, auf diesem Wege gleichzeitig eine Fülle fruchtbaren gedanklichen Gutes aus Spinoza und Leibniz, aus Platon und Plotin, aus antiker Mythologie sowie christlicher Dogmatik und Mystik in seine Philosophie hineinzuarbeiten. Freilich hat er in dieser ruhelosen Fortarbeit die Größe der eigenen Wandlung und die Distanz späterer Gedanken zu den früheren andauernd unterschätzt.“ Hartmann bespricht nun die Naturphilosophie, den transzendentalen Idealismus, die Identitätsphilosophie, die Philosophie der Freiheit und endlich die der Mythologie und der Offenbarung.

Das letzte Kapitel gilt der Philosophie der Romantiker. Es erscheint Hartmann fraglich, ob der Geist der Romantik in irgendeinem seiner berufenen und erklärten Vertreter, oder gar in einem bestimmten ihrer Lebenswerke, seine adäquate Ausprägung gefunden habe. „Einen Dichter ersten Ranges hat dieser Geist nicht gefunden. Es fehlt überhaupt im engeren Kreise der Romantiker der überragende Geist, der beherrschend und regierend der neuen Sache die neue Form geprägt hätte.“ Hartmann glaubt, daß die philosophischen Versuche der Romantiker bei aller Genialität letzten Endes doch Verkleinerungen ihrer eigenen Ideen sind. „In kühnen Bildern, Gleichnissen oder gewagten Aphorismen blitzt gelegentlich etwas vom wahren Gehalt dieser Ideen hindurch. Aber dieses Durchblitzen geschieht immer schon an der Grenzscheide von Philosophie und Dichtung. Auf dieser Grenzscheide bewegen sich mit Vorliebe die Romantiker — nicht immer zum Vorteil der beiden Gebiete. So ist es zu verstehen, daß ihnen schließlich Philosophie und Dichtung überhaupt in eins verfließen, ja daß ihnen die Philosophie symbolisch verschwommen, die Dichtung aber gedanklich-metaphysisch überlastet wird.“ Den großen Idealisten bedeutet die Romantik immer nur einen Bruchteil ihrer Gedankenwelt, wenn auch einen wesentlichen Bruchteil. Als eigentliche Philosophen der Romantik dürfen sie nur mit Vorbehalt gelten, gerade weil sie in erster Linie Philosophen sind. „Die Romantik aber ist im Grunde nicht Philosophie.“ Nach einer Schilderung der romantischen Vorläufer werden in eigenen Abschnitten Friedrich Schlegel, Hölderlin, Novalis und Schleiermacher charakterisiert. Ich freue mich, daß Hartmann der ungeheuren Überschätzung romantischen Philosophierens mutig entgegentritt, obgleich er vielleicht für die dichterische und allgemeine geistesgeschichtliche Leistung und Sendung der Romantik nicht voll aufgeschlossen ist.

Aber über dieses Detail hinweg — wie auch über manches andere — möchte ich nochmals nachdrücklich auf die Bedeutung des Werkes hinweisen, das den Forscher bereichert, das aber zugleich auch geeignet ist, ersten Anfängern eine gediegene Einführung zu bieten.

Halle (Saale).

Prof. Dr. Emil Utitz.

Hasse, Heinrich, Professor an der Universität Frankfurt a. M. Schopenhauer. Mit einem Bildnis Schopenhauers. München, Ernst Reinhardt, 1926. 516 S. (= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. VIII: Die Philosophie der neuesten Zeit, II. Band.)

Das vorliegende Werk des Lebens und der Lehre Schopenhauers vereinigt feinsinnige Einfühlung mit fachmännischer Gründlichkeit. Die klare, zielsichere, streng

wissenschaftliche Darstellung, die eine ausgezeichnete Beherrschung des gesamten Materials verrät, trennt im Gegensatz zu anderen Schopenhauerbüchern scharf die leidenschaftlich ringende Persönlichkeit mit ihrem inneren Erleben von dem Inhalte der Gedankenschöpfungen.

Der erste Hauptteil enthält einen flüssig geschriebenen Überblick über den Lebensgang des Philosophen, der auch gleichzeitig die geistigen Bewegungen der damaligen Zeit mit berücksichtigt. Diese Ausführungen wie auch die folgenden, wo die markanten Züge der Persönlichkeit herausgearbeitet worden sind, tragen besonders der Bedeutung der inneren Bedingtheit von Leben und Lehre, von Menschen und Philosophie bei Schopenhauer Rechnung. Mit richtigem Verständnis weist Hasse die Doppelhaltung der zwiespältig angelegten Natur des Philosophen, in dem sich die Gegensätze von intellektuellen und emotionalen Anlagen verkrampften, auf und verankert dann mit sicherem Blick im Kern dieser Persönlichkeit das Werk: seine Entstehungsbedingungen sowohl wie seinen philosophischen Charakter und Stil. Einheit von Leben und Lehre besteht einmal darin, daß letztere nicht aus ausgesonnenen Begriffsbildern gewonnen wurde, sondern aus des Philosophen Erleben und Leiden herausgewachsen ist. Einheit von Leben und Lehre ist dann aber auch trotz der äußerlich zwischen Gelebtem und Gelehrtem tatsächlich bestehenden Diskrepanz vorhanden. Denn von höherer Warte aus gesehen zeigt sich, daß des Philosophen ethische Auffassung nicht dem „idealen Abbilde, sondern dem idealen Gegenbilde seiner faktischen Persönlichkeit“ entsprungen ist.

Ausfluß der Persönlichkeit ist auch der philosophische Grundcharakter des Werkes. Für Hasse ist der Philosoph Schopenhauer intuitiver Synthetiker, der auf umfassende und einheitliche Weltanschauung, Weltdeutung und Weltbewertung geht. Mit seiner bewußten Einstellung auf das Was der Wirklichkeit, auf das Ganze des Seins ist er Metaphysiker κατ' ἐξοχήν.

Schließlich weist Hasse treffend darauf hin, daß der enge Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Philosophie auch in seinem Stil zum Ausdruck kommt, wobei Schopenhauer als Schriftsteller wegen seiner klaren, verständlichen, anschaulichen, geistprühenden und künstlerischen Darstellungsart zum deutschen Klassiker gestempelt wird.

Der zweite Hauptteil, der im Buche den überwiegenden Raum einnimmt, bringt das Werk des Philosophen. Die übersichtlich gegliederte Darstellung zeigt das Bemühen Hasses, uns das System nach Möglichkeit als sachliche Einheit, als geschlossenes Ganzes des einen großen Grundgedankens „die Welt ist Wille“ entgegenzutreten zu lassen. Auf Wahrung des lebendigen Zusammenhanges des Ganzen ist es ihm bei Abwandlung der einzelnen Teile (Erkenntnistheorie, Metaphysik, Aesthetik, Ethik, Religionsphilosophie, Philosophische Anthropologie) besonders angekommen. Damit trägt auch diese sehr exakt durchgeführte Darstellung entschieden wieder dazu bei, entgegen anderen Auffassungen die Tatsache zu stärken und zu festigen, daß das philosophische Gesamtwerk Schopenhauers weit mehr ist als nur eine Summe von individuellen Bekenntnissen und Einfällen. — Auf Hasses sachlich einwandfreie, lichtvolle Entwicklung der wesentlichen Gedanken der Lehre braucht hier nicht eingegangen zu werden. Scharfe Nachzeichnung wie lehrreiche Kennzeichnung der Gedankeninhalte Schopenhauers zeichnen diesen Hauptabschnitt aus, wobei die schwierigen Probleme in einer stets ansprechbaren Form mitgeteilt werden. Dankenswert ist auch, daß Hasse das reichhaltige Erfahrungsmaterial, das den Philosophen zu seinen kühnen Theorien führte, nach Möglichkeit mit berücksichtigt hat.

Bei der Darstellung des umfassenden Systems hat der Verfasser, abgesehen von Anmerkungen, dem Zwecke der Sammlung entsprechend, die für weitere gebildete Kreise bestimmt ist, auf Kritik verzichtet. Erst die Schlußausführungen bringen Leitlinien einer systematischen Würdigung und Auseinandersetzung. Es berührt sehr sympathisch und zeugt für die Ehrfurcht, mit der Hasse den Schöpfungen des genialen Geisteshelden gegenübersteht, daß er auf jede kleinliche Kritik verzichtet hat. Mit dem bloßen Aufweisen von Widersprüchen, was bei Schopenhauer wirklich nicht schwer ist, beweist man noch kein lebendiges Verstehen der gewaltigen Gedankenkonzeptionen. Man muß bei einem so groß angelegten Philosophen die Widersprüche seines Lehrgebäudes aus sachlicher Einsicht in den inneren Rhythmus seiner

Lebendigkeit zu würdigen wissen. Daß Hasse dementsprechend verständnisvoll in seiner kritischen Würdigung verfährt, der wir freilich unsere restlose Zustimmung nicht geben können, sei besonders hervorgehoben.

Diesem tüchtigen und gediegenen Werke, das einen ausgezeichneten Eindruck hinterläßt, ist ein großer Leserkreis zu wünschen. Vor allem kann aber, und das ist wohl das beste Zeugnis, dem besinnlichen Leser an diesem Buch, das auf der Höhe der modernen Schopenhauer-Forschung steht, offenbar werden, daß die Philosophie des Weisen von Frankfurt noch heutigentags eine Lebensmacht ist, und daß auch in Zukunft seine genialen Gedankenschöpfungen eine hervorragende Bedeutung für alles weltanschauliche Denken der Menschheit haben können.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorf.

Heller, Josef. Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Berlin, Reuther und Reichard, 1928. 212 S.

Josef Heller hat sich schon im Kantjubiläumsjahr 1924 durch eine außerordentlich einfühlsame, wertvolle und wohl die bisher ausführlichste Analyse von Kants Persönlichkeit und seelischer Entwicklung verdient gemacht. (Kants Persönlichkeit und Leben, Pan-Verlag.) Und auch die vorliegende Schrift, die die bisher umfassendste Darstellung K. W. F. Solgers gibt, zeichnet sich zunächst wieder aus durch eine kurze, sehr gediegene Charakterisierung der geistigen Gesamterscheinung des behandelten Philosophen. Leider ist diese Schilderung des Menschen Solger in dem Buch nur zu knapp gehalten. Dafür aber widmet Heller zum erstenmal der ganzen Philosophie dieses Berliner Universitätsnachfolgers Fichtes und des Vorgängers Hegels eine um so gründlichere und sorgsame Behandlung. Nach einer kurzen Skizze der frühromantischen Philosophie (besonders Novalis' und Schlegels), wie der nachkantischen Spekulation Fichtes und Schellings wird in sehr eingehender Form der spekulative Grundstandpunkt Solgers entwickelt, darnach die spärlichen, nicht voll konsequenten Ansätze zu seiner Naturphilosophie, seiner Ethik und schließlich vor allem die Grundideen seiner Kunst- und Religionsphilosophie. Alle diese Spekulationen, die bei Solger sehr oft nicht klar durchgebildet erscheinen, werden hier in ihrer Nähe und in ihrem ständigen Sich-abheben-Wollen von der Identitätsphilosophie Schellings und Hegels sehr behutsam zergliedert, wobei auch zahlreiche Verschwommenheiten und „Künsteleien“ der Linienführung nicht gelengnet werden, ja von Solger selbst schon gelegentlich zugegeben wurden (s. z. B. S. 18).

Auch Solger teilt jedenfalls die Grundüberzeugung der ganzen Identitätsphilosophie seiner Zeit: „die Idee ist dem gemeinen Verstande nichts“ (S. 77), sie ist in Wahrheit erst die für den gemeinen Verstand völlig unzugängliche Einheit des Allgemeinen und Besonderen, der Form und des Stoffes usw. In der Ethik berührt sich Solger dann besonders sichtbar mit Hegel, indem auch für ihn der Träger aller sich entfaltenden Sittlichkeit der Staat ist (S. 82, 118), in der Naturphilosophie gelegentlich mit Schellings Polaritätslehre (S. 102) oder auch mit Schellings Lehre eines Abfalls der Natur vom Absoluten oder, wie Heller noch hinzufügen könnte, mit der Lehre der spezifisch christlich-romantischen Naturphilosophen wie Baader oder G. H. Schubert, nach deren Lehren auch der „Geist, der von Gott abfällt“ sich in seinem „Egoismus“ gerade der Natur als seines „eigentümlichen Reiches bemächtigen“ mußte. Aber erst die Ästhetik Solgers enthält schließlich seine relativ selbständigsten Lehren, und so schält sich eben auch erst hier und in der Religionsphilosophie sein eigenster spekulativer Grundgedanke am faßlichsten heraus: alles Endliche und Böse ist nicht etwa eine bloße „Privation“, sondern es ist nur „allzusehr da“, „selbst ein All“, nur „das nichtige All“, aber eben als ein nichtiger Ausdruck des Unendlichen muß alle endliche Erscheinung so in der tragischen Kunst und in der Religion immer neu vernichtet werden, um dadurch erst das Unendliche zu offenbaren und von ihm zu zeugen (S. 184f., 134). Der Prozeß aber, in dem sich diese Aufhebung des Endlichen zugunsten der wahren Bejahung des Absoluten vollzieht, ist der der wahren dialektischen Ironie oder der ironischen Dialektik (ironisch vom Standpunkte des Subjekts aus gesehen, dialektisch vom objektiven Standpunkt aus), wobei hier eben das Moment der Negation eine viel größere Rolle spielt als in der weit mehr das Endliche bejahenden Dialektik Hegels.

Was hier im ganzen infolge des Stoffes an Farbigkeit und an originaler Ideen-

kraft fehlen muß, das wird jedenfalls bei Heller in der Darstellung durch besondere Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Gedankenzeichnung wett zu machen gesucht. Und so handelt es sich hier im ganzen zweifellos um eine längst von der Philosophiegeschichte geforderte und durch diese Schrift recht aner kennenswert bewältigte Leistung.

Berlin.

Privatdozent Dr. David Baumgardt.

Herrmann, Christian, Dr. phil. Max Dessoir, Mensch und Werk. Mit Zeichnungen von Max Slevogt u. Rudolf Stumpf. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1929. 80 S.

Chr. Herrmann verfolgt mit der vorliegenden Schrift die Absicht, einen größeren Kreis von Gebildeten mit einer der eigenartigsten und vielseitigsten Gelehrtenpersönlichkeiten der Gegenwart und ihrem Werk vertraut zu machen. Diese Aufgabe ist in überzeugend gestalteten Darlegungen, welche die Bedeutung des Menschen und Denkers Max Dessoir aufweisen, geschickt durchgeführt worden. Mit gewinnender Anschaulichkeit gibt der Verfasser ein lebendiges Bild des Lebens D.s, und mit einfühlendem warmherzigen Verständnis, das sich frei von Überschwenglichkeit hält, entwirft er ein wohlgelungenes Portrait dieser feinsinnigen, höchst kultivierten Persönlichkeit, die er als einen Ausdruck der modernen Weltstadt im besten Sinne bezeichnet. In Max Dessoir tritt uns eine Menschlichkeit entgegen, die sich durch das Gepräge des weltoffenen Gestimmten, des schön Gemäßigten, des vornehm Gepflegten, des vernunftvoll und harmonisch Durchgebildeten charakterisiert, eine Gelehrtennatur, der das ästhetische Prägen des Lebensinhaltes ein notwendiger Bestandteil einer geistigen Kultur ist. Es wird ferner die fruchtbare Tätigkeit D.s als Forscher und Organisator, wie seine reiche Wirksamkeit als Hochschullehrer und Volkserzieher, der nicht nur über eine bedeutsame Meisterschaft der wissenschaftlichen Darstellung, sondern auch ihrer Übermittlung verfügt, ins rechte Licht gehoben. — Hierauf kennzeichnet Herrmann in belehrendem Referate mit treffsicheren Strichen das eindeutige, starke Lebenswerk D.'s. In flüssiger und klarer Sprache werden die einzelnen Arbeitsgebiete des Gelehrten behandelt: Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Parapsychologie, Geschichte der Philosophie und systematische Philosophie. Unter Berücksichtigung der allgemeinen Entwicklung dieser Disziplinen stellt Herrmann die Grundgedanken heraus, wobei auch die Wandlung D.s in seiner Ästhetik von der psychologistischen Methode zu einer objektivistisch gerichteten Untersuchungsart zur Geltung kommt. Dabei werden gleichzeitig dem Leser die hervorragenden Eigenschaften der Geistesart D.s, insbesondere auch seine vorsichtig abwägende, zurückhaltend-kritische Geisteshaltung, die der verwickelten Fülle und Vielheit des ganzen Tatbestandes Rechnung zu tragen sucht, in lebendiger Weise vergegenwärtigt. Auch macht der Verfasser deutlich, wie letzten Endes das empirische Verfahren des Berliner Gelehrten von philosophischer Einstellungs- und Betrachtungsweise bestimmt wird. — Alles in allem ist die mit gediegener Stoffbeherrschung geschriebene Schrift eine zuverlässige Einführung in die Gedankenwelt Max Dessoirs.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorf.

Hildebrandt, Kurt. Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk. Berlin, S. Karger, 1926. 160 S.

Durch seine Schriften gleicherweise als tüchtiger Psychiater wie als feinsinniger Interpret von Nietzsches Gedankenwelt legitimiert, setzt Verf. sich eingehend mit Moebius' bekannter Pathographie auseinander und kommt bei sorgfältig erwogener Deutung des gesamten bisher verwerteten Materials zu folgendem Ergebnis: Psychopathische Züge lassen sich in N.s Konstitution nicht sicher nachweisen. Er hat eine wesentlich durch seelische Konflikte genährte Neurose durchgemacht (1873—80). Seine Geisteskrankheit ist wahrscheinlich eine progressive Paralyse gewesen. Einige Stellen der „Götzendämmerung“ und des „Antichrist“, noch mehr das „Ecce Homo“ sind paralyseverdächtig. Alle früheren Schriften und Äußerungen N.s haben bisher keinen Anhaltspunkt für Geisteskrankheit ergeben. Dies Gutachten läßt den Nietzschevergötterern das Objekt ihrer Verehrung, ohne die kritischen Bedenken zünftiger Psychopathologen einfach zu übergehen.

Frankfurt a. d. Oder.

Horst Grueneberg.

Jodl, Friedrich, weil. o. ö. Prof. an der Universität Wien. Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Hrg. von Wilhelm Börner. Mit einem Bildnis. Stuttgart u. Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1916, 2 Bde. 553 und 707 S.

Die in diesen beiden Bänden vereinigten Aufsätze, Reden, Abhandlungen und kleineren Schriften des Wiener Positivisten entstammen den Jahren 1879—1913 und zeigen die geistige Entwicklung einer energischen Denkergestalt sowohl als auch eines ganzen Zeitalters. Sie wurden von Margarete Jodl und Wilhelm Börner gesammelt und nach einem Einteilungsprinzip, das noch von Jodl selbst herrührt, geordnet und herausgegeben. Den ersten Band füllen die Arbeiten zur Geschichte der Philosophie. Spinoza, Rousseau, Goethe, Kant, Schiller, Feuerbach, Strauß, Spencer und Nietzsche sind diejenigen Philosophen, mit denen sich Jodl am liebsten beschäftigt hat. Den Hauptinhalt des zweiten Bandes bilden die Schriften zur ethischen Kultur sowie über religiöse und Bildungsfragen. Im ganzen enthalten die beiden Bände 98 Abhandlungen. Sie alle lassen den Meister in der Beherrschung des geschriebenen und gesprochenen Wortes erkennen und umrahmen die Hauptwerke Jodls über Ethik und Psychologie mit einem reichen Kranz vielgestaltig interessierter philosophischer Nebenarbeit.

Während die Arbeiten zur Geschichte der Philosophie den gesamten Lebensweg Jodls begleiten, liegt der Höhepunkt seines Schaffens auf ethischem Gebiet in den 80er und 90er Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts. Der kühne Vorkämpfer der „Gesellschaft für ethische Kultur“ sowie einer Weltanschauung der religionslosen Sittlichkeit hat zwar in späteren Jahren seinen Standpunkt festgehalten, daß das Sittliche in der Menschenbrust unabhängig von allen transzendenten Mächten aufgebaut sei und begriffen werden müsse. Dennoch zeigt sich in der Beschäftigung mit dem religiösen Fragenkomplex, die ins 1. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts fällt, daß Jodl das Vorhandensein und die Eigenrechte einer religiösen Psyche ahnt.

Leipzig.

Prof. Dr. Ernst Bergmann.

Jordan, Bruno. Die Bestimmung des Menschen von Johann Gottlieb Fichte. Heft 2 von Jordan-Schneiders „Philosophischen Quellenheften“. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1927. 47 S.

Die neue Jordan-Schneidersche Sammlung von „Philosophischen Quellenheften“ ist durch die unlängst erfolgte Einbeziehung der Philosophie in den Unterricht der höheren Schulen hervorgerufen worden und wendet sich vor allem an Schüler. Auch anderen Anfängern in der Philosophie können die Hefte nützlich sein. Jedes von ihnen sucht den Weg zum Verständnis eines ganz bestimmten Problems im Anschluß an ein einzelnes Werk eines Philosophen. Im vorliegenden Heft handelt es sich um die Frage sittlicher Willensfreiheit im Hinblick auf „Die Bestimmung des Menschen“ von Fichte. Zunächst gibt Jordan eine sehr geschickte Einführung, die mit ebenso großer Verständlichkeit wie Sicherheit zu dem Fichteschen Problem hinleitet. Es folgen Mahnworte an den Leser aus Fichtes Einleitung zu seinem „Sonnenklaren Bericht...“. Darnach kommt die Reproduktion einer größeren Partie aus dem 3. Buch von Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“. Zugrunde gelegt wird der Erstdruck; aber Orthographie und Interpunktion werden mit Recht modernisiert. Den Abschluß des Heftes bilden eine knappe Darlegung des Gedankengangs in dem gebrachten Fichte-Text, ein kurzer Hinweis auf Fichtes Leben und Werke sowie die Angabe einiger Bücher zur Weiterbildung des Lesers.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Kappstein, Theodor. Fritz Mauthner, Der Mann und sein Werk. Berlin, Gebrüder Paetel, 1926. 361 S. (= Philosophische Reihe Bd. 79.)

Ausgehend von persönlichen Erinnerungen führt Verf. in die krause Gedankenwelt Mauthners ein. Werk für Werk des Sprachkritikers und gottlosen Mystikers läßt er in treffenden Inhaltsskizzen vorüberziehen. Die Darstellung trägt auch manches zur Kritik der Thesen Mauthners bei.

Frankfurt a. d. Oder.

Horst Grueneberg.

Kräutlein, Jonathan, Oberstudiendirektor. *Friedrich Nietzsches Morallehre in ihrem begrifflichen Aufbau. Eine systematische Studie.* Leipzig, F. Meiner, 1926. 80 S.

Den Inhalt des Büchleins bildet ein knappes, in erfreulicher Sachlichkeit und Nüchternheit gehaltenes Referat über die Form und Entwicklung von Nietzsches ethischem Ideal. Der Verf. enthält sich jeder eigenen Stellungnahme und jedes Versuches, die Lehre Nietzsches in einen geschichtlichen und kulturellen Zusammenhang zu stellen. Zum Leitgedanken dient das Aufzeigen der Selbstwiderlegung, mit der der Philosoph die geschaffenen Positionen, das Bild des Übermenschen und dessen Umgestaltung zum „neuen Philosophen“, wieder zertrümmert.

Wir müssen uns sagen (was freilich dem Verf. selbst nicht verborgen geblieben sein wird), daß der von ihm skizzierte Sachverhalt, so unzweifelhaft richtig und allgemein bekannt er ist, noch keinen Begriff von Nietzsches wahrer ethischer Bedeutung geben kann. Sie wird sich nur aus der Stellung Nietzsches zu seiner Zeit begreifen lassen.

Nicht beistimmen können wir dem Verf., wenn er glaubt, daß jene berühmte Gleichsetzung mit Dionysos und Christus als eine letzte Selbstwiderlegung zu betrachten sei. Wenn wir uns überhaupt auf die Deutung dieser geheimnisvollen Wahnsinnsprüche einlassen, geben zwei Gedanken einen gewissen Anhalt: die Parallele des mit Nietzsche geistes- und schicksalsverwandten Hölderlin, dessen späte Gedichte Dionysos und Christus versöhnen wollen, sodann eine erträumte Vereinigung der griechisch-heidnischen und der christlichen Kulturwelt durch ihre leidenden Gottheiten — also die Idee einer letzten Synthese, nicht eine Selbstwiderlegung.

Berlin-Wilmersdorf.

Dr. Helmut Kuhn.

Lenin. *Materialismus und Empirio-kritizismus.* Wien, Berlin, Verlag für Literatur und Politik, 1927.

In seinem „Vorwort zur deutschen Ausgabe“ von Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ schreibt Deberin: „Das vorliegende Buch W. J. Lenins bildet einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Geschichte der philosophischen Begründung des russischen Marxismus und Leninismus“. Eine Würdigung des Buches als solchen kann indessen von diesem historischen Gesichtspunkt nicht ausgehen, sondern muß nach seiner systematischen Bedeutung fragen, die ihm in zweifacher Hinsicht zukommt: allgemein philosophisch und für die Beurteilung der philosophischen Voraussetzungen des Marxismus.

Im Anschluß an Engels „Anti-Dühring“ ist es das theoretische Hauptbestreben Lenins, die Position des dialektischen Materialismus scharf zu präzisieren und gegen Einwendungen, insbesondere gegen die der Empirio-kritizisten zu verteidigen. Dabei wird er naturgemäß auf allgemeine Erörterungen über die Theorie des Erkennens geführt, die ihm Gelegenheit geben, den Unterschied von Erkenntnis und Gegenstand der Erkenntnis scharf zu betonen. Hierin, in der durch spekulative Verirrungen unbeeinflussten Anerkennung des spöttisch verlachten „naiven Realismus“ liegt der positiv fruchtbare Grundgedanke der philosophischen Untersuchungen Lenins. Dieser Gedanke befähigt ihn, allgemein das Prinzip der objektiven Wahrheit zu verteidigen und speziell gegen den Relativismus auf dem objektiven Charakter der Wissenschaft zu bestehen, dessen Verkenntnis, wie er scharfsinnig dem physikalischen Positivismus nachweist, den „Fideismus“ nach sich zieht, d. h. dem Aberglauben den Weg bereitet.

Mit diesem Programm des „gesunden Menschenverstandes“ verbindet Lenin nun sein eigentliches Schulprogramm, eben den dialektischen Materialismus, mit dem sich allerdings nichts gegen den Positivismus ausrichten läßt. Denn wie jedes Urteil des Leninschen Buches den Materialismus widerlegt, so jeder seiner Schlüsse die die aristotelische Logik negierende Hegelsche Dialektik. Auch Lenin konnte es nicht gelingen, Gedanken auf Gehirnprozesse (71 ff.) zu reduzieren und den Klassenkampf in der Gesellschaftswissenschaft als „Spaltung des Einheitlichen und Erkenntnis seiner widerspruchsvollen Bestandteile“ (375) nachzuweisen. In der Konsequenz des Leninschen Realismus liegt also in Wahrheit die Negation des dialektischen Materialismus, der vielmehr seinerseits sich als ein metaphysischer Fideismus darstellt.

Darin, daß der dialektische Materialismus eine philosophische Grundvoraussetzung des Marxismus ist, befindet sich Lenin allerdings sowohl logisch wie historisch im Recht. Nur ist das Mißliche dieser Voraussetzung, daß sie ihrer „dialektischen“ Natur zufolge mit jedem beliebigen anderen philosophischen Prinzip (z. B. dem Machismus, dem Neukantianismus) vereinbar ist, so daß die Polemik gegen die empiriokritizistischen Marxisten insofern an Durchschlagskraft einbüßt. Man wird die dialektisch-materialistische Form des Leninschen Objektivismus nicht vollkommen zu verstehen und zu würdigen vermögen, wenn man es außeracht läßt, daß dieser Objektivismus ein Absolutismus ist. Mit Engels hält Lenin es für möglich, mit fortschreitender Forschung die „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“ zu verwandeln, ohne zu bedenken, daß die Kluft zwischen den Erscheinungen und Dingen an sich ihrem Begriff zufolge eine unüberbrückbare ist. Der menschliche Geist ist zwar einer objektiven, aber doch keiner „allmächtigen“, „absoluten“ (379) Erkenntnis fähig. Ihm diese Fähigkeit zuschreiben, heißt vielmehr, ihn über die Schranken der Natur zu erheben. Diese Sprengung der Naturschranken kommt bei Lenin in der exakten Einführung des dialektischen Materialismus zum Ausdruck, der zum Wesen der Dinge, so wie es an sich ist, heranführen soll, ohne indessen auch nur die Erscheinungswelt objektiv begreifen zu können. Ein wissenschaftlicher Sozialismus kann weder an der Hegel-Feuerbach'schen Metaphysik, noch an dem von Lenin drastisch als „verrücktes Zeug“ (227) bezeichneten „erkenntnistheoretischen Sozialismus“ Halt finden, sondern allein an einer vorurteilsfreien, den unwandelbaren (und daher auch von allen Klasseninteressen unabhängigen) Prinzipien des Rechtes untergeordneten, soziologischen Induktion.

Frankfurt a. M.

Privatdozent Dr. Julius Kraft.

Lieb, Fritz. Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers. München, Chr. Kaiser, 1926. XXIV, 258 S.

Beabsichtigt zu geben ist in diesem Buche die philosophische Entwicklung Baaders von 1786—1792, also von seinem 21. bis zu seinem 28. Lebensjahre. Die Hauptquellen bilden vorzüglich die (mit Ausnahme des ersten Heftes) im Original der Bayerischen Staatsbibliothek benutzten Tagebücher Baaders, sowie seine Anmerkungen zu St. Martins Tableau naturel. Geleistet ist zweierlei: Die Verfolgung der allmählichen inneren Entfaltung der philosophischen und theosophischen Gedanken Baaders und die detaillierte Nachweisung der von außen kommenden Impulse, an denen Baaders Entwicklung Stoff und Widerstand, Ermutigung und Befestigung fand. Vermißt wird der Versuch, der Entwicklung eine individualpsychologische Motivierung abzugewinnen. Die Stärke und das große Verdienst der Arbeit liegen in der überaus sorgfältigen, überall im verständnisvoll erfaßten geistigen Zusammenhang gegebenen Herstellung der reichen Beziehungen zu der zeitgenössischen Geisteswelt, ihren Häuptern und Bemühungen, sei es, daß Baader sich an sie anlehnte oder sich mit ihnen kritisch auseinandersetzte. Gerade in dieser Hinsicht hat die mühselige Arbeit des Verf., den Zitaten Baaders in den Quellen nachzugehen, reichen Lohn getragen. Durch diese Leistung ist die Arbeit des Verf. künftig unentbehrlich. Die warme Liebe und höchste Anerkennung für seinen Theosophen sind dem historischen Spürsinn und Fleiß hier die rechten Helfer gewesen. Unerträglich nur ist an dem Buche der maßlos gehäuften Sperrdruck, der die Leser anpredigt wie einnickende Bauern und doch schwerlich geeignet sein dürfte, die mit diesem Mittel bekämpfte Zurückhaltung in der Einschätzung Baaders zu erschüttern.

Berlin-Friedenau.

Prof. Dr. Sveistrup.

Murray, Kathleen. Taine und die englische Romantik. München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1924. 78 S.

Niemand, der Taines englische Literaturgeschichte gelesen hat, kann über die mannigfachen Widersprüche hinweglesen, die sich dauernd in Darstellung und Beurteilung der Autoren mit einer fast naiven Selbstverständlichkeit auftun. Man pflegt als Parallele hierfür gern auf ein Werk, wie Lamprechts „Deutsche Geschichte“ zu verweisen, deren Höhepunkte allemal da liegen, wo der Autor seine theoretischen Ansichten über Geschichte vergessend, in die von ihm perhorreszierte individualistische Behandlungsweise, die er so vorzüglich zu handhaben weiß, einlenkt. Etwas

Richtiges ist an dieser Gegenüberstellung. Denn in beiden Fällen handelt es sich um die Verwirklichung eines Ideals an einem Stoff, der dieser Verwirklichung unübersteigliche Schranken entgegensetzt. Bei Taine ist es der Versuch, seinen von Comte übernommenen positivistischen Standpunkt zum Prinzip einer ästhetischen Würdigung zu machen. Aber damit ist das ganze komplizierte Problem, das Taines Literaturgeschichte unter erkenntnistheoretischem Standpunkt darstellt, nicht erschöpft, und es ist das Verdienst dieser gehaltvollen und sehr gut geschriebenen Schrift, die ganze Kompliziertheit des Problems ins Auge gefaßt und vor uns ausgebreitet zu haben. Der unaufhebbare Gegensatz z. B., in dem der Bohémien Taine zu dem liberalen Politiker Guizotscher Richtung steht, seine schwärmerische Vorliebe für das Kranke und Dekadente als dem sichern Kennzeichen des Genies und seine anglophile Bewunderung für die gesunden Instinkte der englischen Rasse, wie er sie als Politiker sieht, können gar nicht umhin, mitunter, so namentlich in seiner Beurteilung von Crabbe einerseits und Byron andererseits, auf das Härteste zusammenzustoßen, und das Amüsante an der Sache ist, daß beide Maßstäbe mit ästhetischer Beurteilung garnichts zu tun haben, sondern nun durch etwas drittes kompensiert werden müssen, was bei Taine eben auch Gott sei Dank vorhanden war, und das ist die Gabe, ganz unmittelbar und ohne soziologische und physiologische Nebenrück-sichten durch den unmittelbaren ästhetischen Eindruck der Werke eines Dichters berührt zu werden. Es ist eine Selbsttäuschung Taines, wenn er glaubt, daß Tennyson ihm deshalb nicht als großer Dichter erscheinen könne, weil ihm das Morbide zu sehr fehle. Ebenso wie es eine Selbsttäuschung ist, wenn er glaubt, daß seine Schätzung Tennysons daraus abzuleiten sei, weil er an die gesunden Instinkte seines englischen Publikums appelliere, sondern die Wahrheit ist, daß Taine ein viel zu ästhetischer Mensch war, um nicht zu fühlen, daß in Tennyson ihm ein achtungswertes Talent, aber kein Genie gegenüberstand, das sich an Vorbilder glücklich anlehnte, ohne doch selbst exemplarisch zu sein. Immer, wo Taine seinem ästhetischen Instinkt freien Lauf läßt, vermag er auch noch heute zu uns zu reden. Immer, wo sein Positivismus oder Liberalismus das Wort nimmt, haben wir die Empfindung, daß er einer Theorie zuliebe, sei es um die Sachen herumredet oder, noch schlimmer, sie zu vergewaltigen versucht. Faßt man aber seine Literaturgeschichte als das document humain eines der geistig beweglichsten Menschen in einer der anziehendsten Epochen der reichen französischen Geistesgeschichte, dann ist sie heute noch durchaus so lesenswert, wie an dem Tage, an dem sie geschrieben wurde. Und uns auf diesen einzig richtigen Standpunkt zu bringen, ist das vorliegende Buch ein äußerst willkommenes Hilfsmittel.

Erlangen.

Prof. Dr. Paul Hensel.

Nietzsche-Register. Alphabetisch-systematische Übersicht zu Nietzsches Werken, nach Begriffen, Kernsätzen und Namen. Im Auftrage des Nietzsche-Archivs ausgearbeitet von Dr. Richard Oehler. Nietzsches Werke, Bd. XX, Registerband. Leipzig, Alfred Kröner, 1926. VI, 468 S.

Ein gründliches Sachregister zu Nietzsches Werken ist jedem, der sich tiefer und umfassender mit diesem Denker beschäftigt, seit langem ein schmerzlich empfundenes Desiderat. Sind doch die großen und zusammenhängenden Gedankenreihen in dem vielfach aphoristisch und essayistisch gestalteten Gesamtwerk dieses Philosophen oft nur durch sorgfältige Heranziehung der verschiedenen sinnverwandten Ausführungen voll erkennbar. Diese aber sind innerhalb des Ganzen der Schriften Nietzsches vielfach so weit verstreut, daß es dem Gedächtnis selbst des besten Kenners nicht zuzumuten ist, die zu einander gehörenden und sich erläuternden Stellen ohne weiteres zu finden. — Richard Oehler hat es in zehnjähriger, entsagungsvoller Arbeit unternommen, diesem Bedürfnis zu entsprechen, und bietet zum erstenmal ein umfangreiches Nietzsche-Register dar, welches unter dem Titel „Registerband“ als XX. Band der bekannten großen Oktav-Ausgabe von Nietzsches Werken erscheint. Die „Überzeugung von der Notwendigkeit, ja der schicksalhaften Sicherheit einer jahrhundertelangen Wirkung Nietzsches“ hat sein Zustandekommen ermöglicht. Bedenkt man, wie arg das philosophische Verständnis Nietzsches heutzutage noch im Rückstand ist, wie die ernsthafte Interpretation eines Werkes von der Weisheitstiefe des „Zarathustra“ kaum die ersten dürftigen Anfänge überschrit-

ten hat, bedenkt man weiter, welche Schätze des Geistes und der Lebensgestaltung in den Schriften Nietzsches ruhen, so wird man den rechten Maßstab für die Bedeutung eines Unternehmens finden, wie es in dem vorliegenden Buche zum Ausdruck kommt.

Über die Gesichtspunkte, nach denen das Register hergestellt ist, gibt der Verf. im Vorwort Rechenschaft: „Jeder Aphorismus oder Gedankenabschnitt innerhalb einer Abhandlung wurde auf einen Begriff und einen diesen Begriff erläuternden Satz resp. Satzteil festgelegt, so, daß der Gedankeninhalt des betreffenden Stückes mit der gewählten Wendung möglichst erschöpfend erfaßt wurde. . . Wichtige und umfangreiche Begriffe, wie z. B. Christentum, Kultur, Kunst, Moral, Wille zur Macht usw. sind, der besseren Übersicht halber, in systematische Unterabteilungen zerlegt“ (S. V). So bildet die Arbeit ein Hilfsmittel für die gründliche Beschäftigung mit Nietzsches Gedankenwelt, wie es uns seit langem fehlte: Die Orientierung über wesentliche Gedanken des Mißverstandenen aller Denker an der Hand seiner eigenen Worte ist dem Gutwilligen durch die Möglichkeit bequemer Heranziehung der sachlich zugehörigen Stellen aus den verschiedenen Schriften ungemein erleichtert, der geklärten Erfassung oft problematischer Begriffe und Gedanken in ihnen ist der Boden geebnet.

Soll freilich ein Werk wie dieses die angedeutete Mission ganz erfüllen, so muß es vollständig sein, d. h. es muß das Material, welches zum Verständnis eines Namens, Begriffes oder Gedankens bei Nietzsche wesentlich ist, ohne fühlbare Lücken darbieten. Es darf also nicht rein literarisch und lexikalisch, sondern muß zugleich begriffsphilosophisch orientiert und in dieser Eigenschaft erschöpfend sein. Ein derartiges Werk besitzen wir z. B. für Schopenhauer in dem „Encyklopädischen Register“ von G. Fr. Wagner. Mit solchem Maßstab kann das vorliegende Register wohl als höchst verdienstvoller Anlauf, aber nicht als letztgültige Leistung bezeichnet werden. Dieser Anspruch scheitert an zahlreichen, allzu empfindlichen Unvollständigkeiten, welche dem Kenner, selbst bei einer vorläufigen Durchmusterung, entgegenreten und die Erwartungen, welche wir an ein umfangreiches Nietzsche-Register gerade für die Bedürfnisse einer „Zarathustra“-Interpretation knüpfen müssen, auf manchen Punkten enttäuschen. So fehlt unter dem Wort „Seiltänzer“ nicht nur die wichtige Stelle in der „Götzendämmerung“: I. Nr. 21, sondern auch die zum Verständnis der Seiltänzer-Szene im „Zarathustra“ aufschlußreichste Stelle im „Jenseits von Gut und Böse“: VIII, Nr. 244 von der „innewendigen Seiltänzerei“. Unter dem Wort „Possenreißer“ fehlt das wichtige, die Symbolik der Seiltänzerszene in entscheidender Weise enthüllende Wort: „Aber nur ein Possenreißer denkt: „Der Mensch kann auch übersprungen werden.“ („Zarath.“ S. 291.) Das Gleichnis des „Sternes“, das im „Zarathustra“ eine so große Rolle spielt (z. B. in dem Abschnitt „Vom Wege des Schaffenden“ im dreifachen Sinne: S. 91, 92, 93) wird (unter dem Worte „Stern“) nur bei drei anderen Schriften berücksichtigt. Unter dem Merkwort „fühlen“ („Gefühl“) fehlt die bedeutsame Auslassung: „Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudenbringer.“ („Zarath.“ S. 125). Unter „Mangel“ fehlt der tief sinnige Satz: „Unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen“ („Vermischte Meinungen und Sprüche“ Nr. 86). Unter „Positivismus“ fehlt der „Hahnenschrei des Positivismus“ in „Wie die wahre Welt zur Fabel wurde“ („Götzendämmerung“), unter „Glocke“ die „azurne Glocke“ im „Zarathustra“ (S. 242, 243, 325).

Diese Ausstellungen aber sollen nicht die Anerkennung herabmindern, welche wir der imponierenden Leistung schulden. Welche Fülle von Material ist in diesem Bande von kundiger Hand unter einheitlichen Gesichtspunkten übersichtlich zusammengestellt! Man betrachte nur die Abschnitte unter den Stichworten „Grausamkeit“, „Leib“, „Mensch“, „Übermensch“, „Leiden“, „Pessimismus“, „Staat“, „Moral“. Wo Gelehrtenfleiß und Kennerschaft solche Proben ablegen, da dürfen wir hoffen, daß, bei einer Neuauflage, die gleichen Eigenschaften in Verbindung mit dem oben berührten starken Glauben an Nietzsches schicksalhaften Beruf zur Erziehung der Menschheit uns ein Nietzsche Register schenken werden, welches, ausgebaut und vervollständigt auf der Grundlage des hier Gebotenen, nach allen Richtungen hin unsere berechtigten Erwartungen erfüllen wird.

Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Heinrich Hasse.

Oehler, Richard. Nietzsches philosophisches Werden. Vortrag, Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche als Festgabe zum 80. Geburtstag dargeboten. München, Musarion-Verlag, 1926. 26 S.

Der verdienstvolle Mitarbeiter des Nietzsche-Archivs tritt mit einem Festgeschenk zum 80. Geburtstag der Schwester Nietzsches an die Öffentlichkeit. Nietzsches philosophische Entwicklung wird biographisch und literarhistorisch umrissen. (Sachprobleme werden nur gestreift, nicht diskutiert). Von 25 Seiten Text sind rund 12 Seiten Nietzsche-Zitate. Die richtunggebenden Einwirkungen Schopenhauers, der Griechen, der französischen Moralisten finden Berücksichtigung. Andere Einflüsse — wie beispielsweise die Wagners oder Dührings — bleiben unerwähnt. Weder in den Hinweisen noch in den Verknüpfungen wird Neues geboten. Die Darstellung ist übersichtlich, die Sprache lesbar und verständlich. Oehlers Essay kann dem gebildeten Laien als erste Einführung empfohlen werden. — Die vornehme, einer Ehrengabe würdige Ausstattung des Büchleins sei besonders hervorgehoben.

Berlin-Lichtenberg.

Oberstudiendirektor Dr. Jonathan Kräutlein.

Pfeil, Hans. Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens. (Schriften zur Philosophie der Neuzeit, Bd. 1.) Augsburg, Benno Filser, 1928. 213 S.

Jean-Marie Guyau, der französische Dichterphilosoph aus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist ein Vorläufer der lebensphilosophischen Strömung unserer Zeit. Im Mittelpunkt seines Denkens steht der vieldeutige Begriff des Lebens, in dem Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit den Grund ihrer Entfaltung und Maßstab ihres Wertes finden sollen. Über Selbstbegrenzung der Philosophie auf Erkenntnistheorie strebt er hinaus zu einem metaphysischen Weltbild, das von allen Kräften der Seele getragen wird, und indem er das Leben als das letzte Wirkliche ansetzt, wird er zum typischen Repräsentanten der Lebensphilosophie, die durch Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel verschiedenartige Ausgestaltungen erfuhr. Eben wegen dieser typischen Bedeutung kommt Guyau mehr als nur historisches Interesse zu. So hat denn auch den Verfasser des hier besprochenen Buches historische und systematische Absicht gleichermaßen geleitet. Nach einer kurzen Darstellung des allzu früh vollendeten Lebens Guyaus — er starb im Alter von 33 Jahren am 31. März 1888 in Mentone —, seiner wissenschaftlichen Entwicklung, die durch das Studium Platos (unter dem Einfluß seines Stiefvaters Fouillée) und später Spencers ihre entscheidende Richtung bekam, nach der Abgrenzung seines Denkens von dem der geistesverwandten Nietzsche und Bergson, wendet sich Pfeil der Hauptaufgabe zu, der Herausarbeitung des originalen philosophischen Systems, das dem fragmentarisch gebliebenen Schaffen Guyaus zugrunde liegt. Der monistische Naturalismus und Pragmatismus Guyaus wird treffend charakterisiert und abgeleitet aus dem zentralen Begriff des Lebens. In der Klärung dieses Begriffes, der auch bei Guyau, wie bei den meisten Lebensphilosophen, vieldeutig und unbestimmt bleibt, liegt das Hauptverdienst des Pfeilschen Buches. Drei verschiedene Bedeutungen dieses Begriffes bei Guyau hebt es heraus: das Leben als metaphysischer Urgrund, als Form der Entwicklung, als voluntaristische Grundkraft des Bewußtseins. Der philosophische Gedankengehalt der Werke Guyaus wird durch diese Unterscheidung durchsichtig und klar, und der Verfasser gewinnt den Standpunkt zur Beurteilung der bisherigen Guyauliteratur (G. Dwelhouers, Ch. Christophe, A. Fouillée) und zu einer immanenten Kritik Guyaus selbst, der hier nicht nachgegangen werden kann. Guyau nimmt für seinen Lebensbegriff Eindeutigkeit und empirischen Charakter in Anspruch und erwartet von ihm die Lösung des Problems von Egoismus und Altruismus (durch das Prinzip der moralischen Fruchtbarkeit) und weiter die Begründung des Zusammenhangs der Wissenschaften. Sorgfältig und eingehend mißt Pfeil den von ihm analysierten Lebensbegriff an diesen Forderungen Guyaus und weist nach, inwieweit er ihnen gerecht werden kann. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf diese immanente Kritik. In einem Schlußkapitel entwirft er die Grundzüge der Lebensphilosophie überhaupt, deren Wesen er in der „emotionalen Metaphysikbejahung“ sieht. Die Vorherrschaft des Bios über den Logos ist nach ihm das Proton-Pseudos dieser Philosophie, und soweit stimmt seine Kritik mit der der Neukantianer, etwa Rickerts, überein. Den letzten Maßstab allerdings entnimmt der Verf., ein

Schüler des Münchener Philosophen Geyser, dem Standpunkt der theistischen Metaphysik, für die der Begriff des Lebens und der von ihm intendierte Gegenstand immer nur abgeleitete, niemals zentrale Bedeutung haben kann. Diese grundsätzliche Abweichung von dem Denken und der Lebensstimmung Guyaus drängt sich in die systematische Nachkonstruktion der Gedankenwelt Guyaus, die von akkurat interpretatorischen Verständnis zeugt, nicht ein. Pfeil bringt seinem Gegenstand jene Sympathie entgegen, die nach Plato und dem platonisierenden Guyau das Fundament der Erkenntnis ist.

Karlsruhe i. B.

Dr. phil. Bodo Frhr. von Waltershausen.

Richert, Hans, Ministerialrat im Preuß. Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Dritte Auflage 1916, vierte Auflage 1920. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 122 S. („Aus Natur und Geisteswelt“ Bd. 81.)

Die rasche Aufeinanderfolge der Auflagen bekundet schon äußerlich den hohen Wertgehalt dieses ansprechenden Schopenhauerbüchleins. Der Verfasser folgt nicht der beliebten Manier, den Nachweis von Widersprüchen und Mängeln in den Vordergrund zu schieben. Vielmehr sucht er zu einem positiven Verständnis des umstrittenen Systems anzuleiten. Trotz des begrenzten Raumes sind sogar die intimen Feinheiten des Schopenhauerschen Gedankenaufbaus klar und scharf herausgearbeitet. So tritt z. B. die Eigenart der Kausalitätstheorie des Danziger Philosophen gegenüber Kant sehr eindringlich hervor. Richerts Schopenhauer-Würdigung erkennt durchaus die großen Züge des Meisters an, seine geistvolle Klärung der ästhetischen Phänomene, seine tiefgründige Förderung des Lebensernstes sowie seine fortwirkende Bedeutsamkeit für die Entwicklung religiöser Gefühle. Mit Recht mißbilligt Richert die Vernunftlosigkeit des Weltwillens als eine Einseitigkeit und tritt für eine Synthese des Weltwillens mit der Weltvernunft ein. Der frische, lebendige Stil verleiht dem Büchlein einen ungemainen Reiz.

Königsberg in Pr.

Prof. Dr. Arnold Kowalewski.

Rosenkranz, Karl. Briefwechsel zwischen Karl Rosenkranz und Varnhagen von Ense. Herausgegeben von Dr. h. c. Arthur Warda, †. VIII und 238 Seiten. Nebst lose beigefügtem, 40 Seiten umfassenden Anhang mit Anmerkungen und Personenregister. Königsberg i. Pr., Gräfe und Unzer, 1926.

Diese Briefsammlung, die der Herausgeber mit zuverlässigen Anmerkungen und einem sehr nützlichen Personenregister versehen hat, eröffnet manchen Einblick in das literarische, zum Teil auch in das politische Treiben der nachhegelschen Periode. Sie kann in ihrer ganzen Art das Gepräge des Epigonentums nicht verleugnen, das dieser Periode eigen ist. Inhaltlich liefert den weitaus wertvolleren Beitrag Varnhagen, der ja gewiß kein großer Geist, aber ein doch recht einsichtiger Bewahrer der großen Tradition des klassischen deutschen Idealismus war. Er urteilt sicher über Sachen und Personen und besitzt eine gediegene Objektivität, hinter der hier wenigstens seine persönliche Eitelkeit und seine Lust am Klatsch zurücktritt. Was er an verschiedenen Stellen über Hegels Charakter und zu Hegels Biographie berichtet, ist wichtig und belehrend. An einer Stelle äußert er sich ausführlich (S. 26—30) über Schleiermacher, auf den freilich kein günstiges Licht fällt. Besonders unerfreulich spricht die Tatsache, daß Schleiermachers romantischer Subjektivismus ihn noch im Jahre 1806 in „die Lucindischen Sachen“ innerlich verstrickt hielt, und er noch damals den Studenten mit Wohlgefallen obszöne Verse vortrug. Was Varnhagens politische Gedanken betrifft, so ist höchst merkwürdig, daß er im Jahre 1844, als er gegen die herrschende Richtung in Preußen doch durchaus oppositionell stand, der Hoffnung auf ein deutsches Kaisertum der Hohenzollern Ausdruck gibt. — Neben Varnhagen macht Rosenkranz eine ziemlich dürftige Figur; er ist im wesentlichen immer nur mit sich selbst beschäftigt und ist über die Sache recht als der lachende Erbe, der in den fertigen Besitz hat eintreten können, immer schon hinweg. Das Bezeichnendste für ihn ist der Ausruf S. 48, den er selbst auf eine besondere Zeile setzt: Es lebe die Literatur! Der ganze gewaltige Abstand gegen die vorangegangene Generation der geistigen Führer Deutschlands wird an diesem einen Satze klar.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Sauter, Johannes. Baader und Kant. Jena, Gustav Fischer, 1928, 622 S.

Was hat uns heute von der Kant-, Fichte- und Hegel-Renaissance sogar zu einer Art Baader-Renaissance geführt? Einige Stimmen können da nur die Erklärung finden: diese ganze „Baader-Renaissance“ ist eine Schrulle oder allenfalls: sie ist eine rein historisch-philologische Angelegenheit. Baader wurde um den Beginn des 19. Jahrhunderts nicht nur von Geistern wie Goethe, Humboldt, Schelling oder Hegel stark geschätzt, er galt vor allem der ganzen Romantik bis zu Kierkegaard hin als eine erklärte Führererscheinung. Also verdient er heute immerhin eine Monographie. Aber damit ist die echte und die vollgewichtige Frage „Baader und die Gegenwart“ gewiß nicht erledigt.

Mitte 1926 erschien Fritz Liebs Schrift „Baaders Jugendgeschichte“, Ende 1926, ganz unabhängig davon meine Gesamtdarstellung der Baaderschen Philosophie, und 1928 Sauters „Baader und Kant“ (der offenbar Liebs und meine Arbeit schon stark verwerten konnte und verwertet hat, ohne uns seltsamerweise zu erwähnen). Außerdem aber sind aus den letzten Jahren eine steigende Fülle von Baader-Neuausgaben zu verzeichnen. Die in München neugegründete Baadergesellschaft begann jetzt eine weitere sehr große Reihe von Neudrucken zu veröffentlichen, und auch eine neue Gesamtausgabe der Werke wird vorbereitet, nachdem die alte selbst im Antiquariat kaum mehr zu finden ist. Und dazu tritt schließlich eine wachsende Zahl von Dissertationen und anderen kleineren Baader gewidmeten Schriften. Berdjajew, Bulgakow und ähnlich gerichtete Geister rufen keine Gestalt der näheren Vergangenheit wieder eindringlicher herbei als ihn.¹ Aber selbst für die Fragenwelt Schelers oder noch Heideggers ist das wiederauferstandene Problem Baaders von weit tieferem Belang, als rein nach den Zusammenhängen mit Husserl zu erwarten wäre. Es ist nämlich — so darf man wohl unter anderem das Problem benennen — die Frage nach dem Wert des Mythos, nach der mythischen Deutung des Seins, nach dem spekulativen Sinn des Seins überhaupt im Gegensatz zu allen bloßen Fragen nach der Beschaffenheit des Seienden, diese Urfrage nach dem Gleichnisinn des Seins überhaupt, die hier wieder laut wird, während sie vom Positivismus jeder Spielart, aber auch noch von Kants Kritizismus wesentlich überhört oder bewußt als „unwissenschaftlich“ abgelehnt wird.

So finde ich das Thema „Baader und Kant“, das Sauter jetzt seinem Baader-Buche gab, ausgezeichnet gestellt. Aber die Lösung der Frage, die hier vertreten wird, und die in unausgesprochenem Gegensatz zu der These meines Buches steht, hat mich nirgends überzeugen können. Auch ich teile mit aller Entschiedenheit den Wunsch Sauters zur Versöhnlichkeit im Denken. Wir sind da, nicht um weltanschaulich zu hassen, sondern zu verstehen und weltanschauliche Gegensätze nicht rabiat zu überspitzen. Aber Sauter versöhnt allzuleicht, so daß damit jede Bestimmtheit des Denkens bedroht wird. Er legt — noch weit über manche neuerlichen Kantauffassungen hinausgehend — so viel Metaphysik in Kant hinein, und er rückt andererseits Baader so dicht selbst an die moderne exakte Naturwissenschaft heran, daß damit alle Gegensätze sich allzu glatt, aber auch allzu verwachsen harmonisieren. Nur so konnte er zu seiner Grundüberzeugung kommen, Baader sei nichts anderes als der wahre „Weiterbildner“ Kants (S. 604, 607, 36), eine Meinung, die den kritischen Kenner kaum anders anmuten kann als Sauters verwegene Annahme, Jakob Böhme werde auch möglicherweise auf Spinoza eingewirkt haben (S. 578). Schon ein so außerordentlicher Kenner der Baaderzeit wie Rudolf Unger fand die kürzere Baader-Analyse, die Sauter in einer früheren Baader-Edition gegeben hat, „diffus“, und er sieht hier gerade die „eigentlichen Intentionen“ des Denkers nicht klar gestellt (Zeitschr. f. Deutschkunde 1928, Heft 11, S. 744). Mir scheint auch, das Urteil über Sauters „Baader und Kant“ kann nicht wesentlich anders ausfallen. Sauter hält sich, wie einst Franz Hoffmann, allzu eng und unkritisch an gewisse Dogmen Baaders und sucht diese Dogmen, die er möglichst kantgerecht färbt, auch einer

¹ In meinem Buch „Baader und die philosophische Romantik“ S. 398 habe ich irrtümlich noch angenommen, Baader habe über das russische Denken niemals stärker Macht gewonnen. Aber schon ein Blick in Hans Ehrenbergs Auswahlammlung „Dokumente des östlichen Christentums“ 1925 (s. z. B. 251) zeigt, daß mindestens für die gegenwärtige sehr hochstehende und sublimen russische Emigrantenphilosophie das Gegenteil gilt. Leider ist auf diese Zusammenhänge auch sonst bisher nirgends hingewiesen worden.

späteren Denkepoche als bloße Lehrmeinungen nahe zu legen. Aber ein ähnlicher Versuch ist schon einmal in der Hand Franz Hoffmanns (dessen Baaderauffassung Sauter anscheinend noch heute als vorbildlich ansieht) zum schweren Schaden Baaders gescheitert. Und wenn dies wieder geschähe, wenn die mächtigen und freien spekulativen Eruptionen Baaders nochmals nur zu dürren Katechismensätzen verhärtet oder vielmehr verdünnt unserer Zeit dargeboten und dadurch von der Zeit verkannt werden sollten, so würde das Denken der Zeit dies wieder als schwere Verarmung zu büßen haben. Wir wollen dringend hoffen, daß dies nicht abermals geschieht. Und Sauter gebührt allerdings dafür Dank, daß er die ganze schwere Baaderfrage nach Kräften wenigstens aus den Niederungen des bloß historisch-philologischen Interesses, in die sie auf keinen Fall mehr gehört, mit herauszuziehen versuchte.

Berlin.

Privatdozent Dr. David Baumgardt.

Schelling F. W. J. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Mit Einleitung und Register neu herausgegeben von Dr. Christian Herrmann, Leipzig, F. Meiner, 1928. 126 S.

Als Band 208 der „Philosophischen Bibliothek“ ist Schellings „Bruno“ von Christian Herrmann neu herausgegeben worden. Der Herausgeber geht von dem Bedürfnis aus, idealistische Metaphysik und metaphysischen Irrationalismus zu versöhnen, wozu ihm Schellings Philosophie anregend und grundlegend erscheint. Er meint, daß in Schellings Identitätsphilosophie noch nicht ausgeschöpfte Quellen zu einer philosophischen Weiterentwicklung liegen und glaubt besonders durch Neuherausgabe des „Bruno“ in dieser Richtung Handreichung tun zu können.

Wie auch der einzelne sich zu dem genannten Problem stellen mag, jedenfalls kann man eine so sorgfältig vorbereitete Neuausgabe dieser geistvollen Schrift Schellings, wie sie Christian Herrmann geliefert hat, dankbar begrüßen. Dem durch genauen Vergleich aller bisherigen Ausgaben mit möglicher Wahrscheinlichkeit wiederhergestellten ursprünglichen Text sind die Varianten unter dem Text beigelegt. Dem Ganzen ist eine kurze, aber sehr instruktive Einleitung vorausgeschickt, in welcher die Eigenart der Schellingschen Identitätsphilosophie und insbesondere der Gedankengang des Dialogs „Bruno“ dargelegt wird.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Schirren, Walter. Rickerts Stellung zum Problem der Realität. Eine Kritik ihrer Grundlagen. Langensalza, Beyer & Söhne, 1923, 132 S. (= Philos. und pädag. Schriften, herausgeg. von Prof. Dr. A. Messer, Heft 3).

Schirren unterscheidet mit Külpe empirische Wirklichkeit und transzendente Realität. Empirische Wirklichkeit besitzen die Empfindungskomplexe, die unmittelbar gegeben sind. Die Objekte aber, die diese Komplexe auslösen, haben transzendente Realität. Gegen Rickert gewendet fragt er nun: „Ist die Wirklichkeit eine Urteilsform, oder besteht das Wirkliche unabhängig davon, daß seine Wirklichkeit als Prädikat im Urteilssinn eines urteilenden Bewußtseins überhaupt gegeben ist? Gelingt es uns, nachzuweisen, daß das Wirkliche und seine Seinsart, die Wirklichkeit, unabhängig vom Urteilssinn und urteilenden Bewußtsein überhaupt bestehen, so wird dem Standpunkt, von dem aus Rickert die Annahme und den Begriff der transzendenten Realität ablehnen zu müssen glaubte, vollständig der Boden unter den Füßen entzogen. Denn das stärkste Argument Rickerts war ja dieses, daß die Wirklichkeit eine Urteils- oder Denkform sei“ (S. 68 f.). Schirren versucht diesen Nachweis durch eine Kritik der Urteiltstheorie Rickerts. Er will zeigen, daß diese Urteiltstheorie fast überall zutrifft, aber eben nicht überall, nämlich nicht für die empirische Gewißheit. Da nun nach ihm Rickert das, was er für die Wirklichkeit dargetan zu haben glaubt, einfach nach Analogie auf die Realität überträgt (S. 67), so scheint sein Nachweis gelungen zu sein.

Aber so richtig manche Einzelbemerkung ist, die Schirren und Külpe gegen Rickert machen, so glaube ich doch, daß beide Rickert nicht verstehen. Nicht verstehen erstens in dem Richtigen, das Rickert, weit über Külpe hinausgehend, bringt. Dieses Richtige ist zweifach. Es ist einmal die Scheidung des metaphysischen Realismus-Idealismus-Problems von dem erkenntnistheoretischen Realismus-Idealismus-

Problem. Rickert redet nicht von Metaphysik, weil er darunter etwas anderes versteht als wir. Sachlich aber hat er diese Unterscheidung. Das erste Problem ist das Außenweltproblem, das nur mit dem individuellen Ich zu tun hat. Das zweite Problem ist die Grundfrage der Erkenntnistheorie, die sich auf das überindividuelle Ich bezieht und alles Wirkliche, gleichgültig welche Wirklichkeitsform es hat, in seinen Bann zieht. Beide Probleme sind so unabhängig voneinander, daß jede Lösung des einen sich mit jeder Lösung des anderen kombinieren läßt. Die Möglichkeit dieser Unterscheidung beruht auf dem Verständnis des Urteils, und das ist das zweite Richtige, das übersehen wird. Rickert hat durchaus Recht darin, daß Sein, Wirklichkeit, Realität usw. nichts als Formen sind. Wir erkennen das ganze „All des Denkbaren“ nur durch die geltende Form. Schirren bemerkt nicht, daß das Wesen des Urteils dasselbe bleibt, ob es sich auf empirisch Wirkliches, transzendente Reales, Ideales oder was sonst immer bezieht. Die Urteiltstheorie Rickerts (in ihrem wesentlichen Gedanken) gilt uneingeschränkt. Die Scheidung in empirische Wirklichkeit und transzendente Realität gibt Rickert zwar nicht zu, aber sie ist innerhalb seiner Theorie durchaus möglich; nur bleibt diese Theorie davon ganz unangetastet. Aber nun läßt sich weiter zeigen, daß diese Theorie etwas von der Form Unabhängiges nicht ausschließt, sondern fordert. Daß Rickert es ausschließt, liegt an dem zweiten Punkte, der von Schirren und Kälpe nicht verstanden wird und der das (wichtigste) Irrige bei Rickert darstellt. Nämlich daran, daß Rickert, ohne es zu sehen, zwei verschiedene Transzendenzbegriffe verwendet. Nur für den einen dieser Begriffe gilt alles das, was er vom Transzendenten sagt. Aber das ist kein Widerspruch zu der Annahme von Inhaltlichem, das von der Form unabhängig ist. Ich glaube, diesen ganzen Komplex von Fragen einigermaßen deutlich in meiner „Einleitung in die Philosophie“ (1925) auseinandergelegt zu haben. Nur wenn man diese Dinge alle sorgfältig scheidet, kann man die richtige Stellung zu Rickert und dem Transzendenzproblem überhaupt gewinnen.

Bonn.

Prof. Dr. Aloys Müller.

Schleiermachers Werke. Ausgewählt und eingeleitet von Hermann Mulert. Berlin, Propyläen-Verlag, 1924. 460 S.

Die Ausgabe von Schleiermachers Werken von dem verdienstvollen Schleiermacher-Kenner enthält die Reden über die Religion, Monologen, Die Weihnachtsfeier, Gelegentliche Gedanken über Universitäten, 5 Predigten, Über den Begriff des großen Mannes, Aus dem Sendschreiben über seine Glaubenslehre. Eine verständnisvolle Einleitung begleitet die Neuausgabe. Das Buch ist geschmackvoll ausgestattet.

Berlin.

Dr. Ernst Lau.

Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen, XIII. Band: Arthur Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants. Aus den Handexemplaren zum erstenmal herausgegeben von Dr. Robert Gruber. München, R. Piper, 1926. VI, 438 S.

Es war bisher noch immer eine Freude, das Neuerscheinen eines Bandes der großen, kritischen, den Namen Paul Deussens als Herausgebers tragenden Schopenhauer-Ausgabe anzuzeigen. Fast jeder der letzten Bände¹ brachte neues, wichtiges Material zum Lebenswerk des großen Philosophen, Material, teils von sachlichem Interesse, teils von persönlicher Bedeutsamkeit. Der vorliegende jüngst erschienene Band ist geeignet, die Leser der „Kant-Studien“ in besonderem Maße zu interessieren. Bringt er doch zum erstenmal vollständig Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants. Schopenhauer hat Kant, seiner Gewohnheit entsprechend, mit der Feder in der Hand gelesen und seine Bemerkungen zu dem Gelesenen unmittelbar schriftlich dem gelesenen Buche anvertraut. Diese an Umfang geringen, an Inhalt zum Teil äußerst gewichtigen Notizen zeigen den philosophischen Genius des Jüngers in gewaltigem Ringen mit dem Genius des Meisters. So entschieden auch die Ehrfurcht vor der Größe Kants seinen kühnen Nachfolger zwingt, jede Zeile

¹ Angezeigt und besprochen vom Ref. in den „Kant-Studien“, Bd. XIX, S. 270 ff., Bd. XXIV, S. 149 ff.; Bd. XXV, S. 458 ff.; Bd. XXIX, S. 520 ff.

von ihm ernst zu nehmen und auf das Sorgfältigste zu prüfen, stärker noch waltet in ihm die Unerbittlichkeit jenes unbestechlichen Wahrheitsmutes, an welcher selbst die Verehrung des Genius ihre Grenze findet. Das gilt vor allem von der seinerseits am höchsten verehrten Frucht Kantischen Geistes, der „Kritik der reinen Vernunft“, welche er den größten Leistungen menschlichen Tiefsinns zuzählt.

So zerfallen die Randbemerkungen in verschiedene Gruppen. Bald haben wir es zu tun mit kurz zusammenfassenden Inhaltsangaben Kantischer Gedankenreihen, bald mit textkritischen, fast philologisch zu nennenden Vergleichen (dahin gehören die Randbemerkungen zur „Kritik der reinen Vernunft“, welche auf sorgfältige Feststellung der Abweichungen der 2. Aufl. von der 1. Aufl. abzielen. Bekanntlich vertritt Schopenhauer die Ansicht, Kant habe sein Werk in der 2. Aufl. verdorben und entstellt!), bald mit selbständigen Exkursen Schopenhauers im Sinne seiner eigenen Philosophie, Exkursen, die nach Form und Inhalt oft höchst geistreich und bedeutungsvoll sind. Den Schwerpunkt der Niederschriften Schopenhauers bilden jedoch seine kritischen philosophischen Bemerkungen zu Kant. An diesen Bemerkungen läßt sich das Verhältnis Schopenhauers zu seinem Meister, lassen sich insbesondere die sachlichen Motive der Abweichung von ihm und der Ausgestaltung einer dieser Abweichung entsprechenden eigenen Lehre sozusagen an der Quelle studieren. Oft sind diese kritischen Bemerkungen von meisterhafter Treffsicherheit und Schärfe. Inhaltlich verdienen sie z. T. ernste Beachtung. Hingewiesen sei nur auf die außerordentlich bedeutsamen Anmerkungen zur Antinomielehre Kants (S. 186—97). Einen verhältnismäßig breiten Raum nehmen die kritischen Bemerkungen zu Kants Lehre über das Verhältnis von Begriff und Anschauung ein, welcher sich Schopenhauer in prinzipiellen Punkten widersetzt.¹ Nicht immer sind Schopenhauers Randbemerkungen respektvoll und liebenswürdig; oft genug — dem Temperament des Denkers entsprechend — mit starken, ja stärksten Ausdrücken versehen und von urwüchsiger Entrüstung erfüllt; dann wieder kleidet sich der Tadel in witzige Anspielungen oder in beißende Ironie. Immer aber ist die Polemik dieser Randglossen handfest, ehrlich und klar. Schopenhauer selbst hat uns zu ihm das beste Kommentar gegeben, wenn er erklärt, daß sich seine Ehrerbietung gegen Kant nicht auf dessen Schwächen und Fehler erstreckte, daß er vielmehr gegen diese einen schonungslosen Vertilgungskrieg führe (Werke, Reclam, Bd. I S. 533—34). So sind die Randbemerkungen oft von markanter Entschiedenheit. Einmal lesen wir: „Hic est fons errorum . . .“ (S. 54), an anderer Stelle: „Warum?“ (S. 200), „Oho!“ (S. 202), „petitio principii!“ (S. 341, 400, 401, 405, 410), „Woher hat er alle diese Nachrichten?“ (S. 57), „Wunderliche Distinktion!“ (S. 235), „Was hat man hierbei zu denken?“ (S. 32), „Der Verstand zum sechstenmal erklärt“ (S. 85), „Siebente Erklärung des Verstandes“ (S. 85). Dann wieder kommt zwischen aller Polemik die tiefe Verbundenheit des großen Kant-Schülers seinem Meister gegenüber überwältigend zum Ausdruck: z. B. in der so bezeichnenden Randbemerkung zu § 53 der „Prolegomena“: „Ist dies alles nicht wie ein Rätsel, zu dem meine Lehre das Wort gibt?“ (S. 278).

Die hier zum erstenmal vollständig veröffentlichten Randbemerkungen Schopenhauers zu Kants Werken erstrecken sich auf die „Kritik der reinen Vernunft“, die „Prolegomena“, die „Kritik der Urteilskraft“, die „Kritik der praktischen Vernunft“, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Sie bilden die geistige Vorstufe und Unterschicht, aus der die „Kritik der Kantischen Philosophie“ (der „Anhang“ zum 1. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung“) erwachsen ist.

Mit Geschick und Verständnis hat der Herausgeber seine Aufgabe gelöst, die Randbemerkungen Schopenhauers im Verein mit dem zugehörigen Text der Werke Kants dem Leser übersichtlich zu vermitteln. Zu diesem Zweck ist der Text Kants, welcher in weitem Umfange abgedruckt werden mußte, in kleinerem Schriftsatz dargeboten, während die zugehörigen Bemerkungen Schopenhauers am Rande daneben durch eine größere Schriftführung kenntlich gemacht sind. Eine faksimilierte Probe aus Schopenhauers Handexemplar gibt in Gestalt zweier Seiten der „Kritik der reinen Vernunft“ (aus der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“) von der Art der Randbemerkungen Schopenhauers zum Kantischen Text ein anschauliches Bild.

¹ Vgl. dazu H. Hasse, Schopenhauer, 1926, S. 159.

Leider verzichtet die Vorrede des Herausgebers, Dr. R. Gruber, welche über die Handexemplare Schopenhauers, denen die Randbemerkungen entnommen sind, ausführlich Rechenschaft gibt, auf den Versuch, die Entstehungszeit derselben näher zu bestimmen. Das Verdienst dieser Publikation freilich bleibt dadurch unberührt und darf auf entschiedene Anerkennung rechnen, nachdem die Generation gekommen ist, welche, der eigenen Weissagung Schopenhauers gemäß, jede Zeile von ihm freudig aufnimmt.

Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Heinrich Hasse.

Schopenhauer und Brockhaus. Zur Zeitgeschichte der „Welt als Wille und Vorstellung“. Ein Briefwechsel, herausgegeben von Carl Gebhardt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1926. VII, 282 S.

Der Briefwechsel Schopenhauers mit seinem Verleger Brockhaus war bisher nur unvollständig bekannt. Es ist ein glücklicher Gedanke, seine vollständige Veröffentlichung zu einer Zeitgeschichte der „Welt als Wille und Vorstellung“ auszubauen, wie dies in dem vorliegenden, mit Liebe und Sorgfalt zusammengestellten und ebenso liebevoll ausgestatteten Werk geschehen ist.

Der Briefwechsel bildet ein zusammenhängendes Ganzes. Er dokumentiert das dramatische Schicksal eines der größten philosophischen Werke von Mißerfolg zu Mißerfolg bis zum endlichen Durchdringen und zum aufgehenden Ruhm. Er dokumentiert zugleich den Philosophen in seiner oft eigenwilligen und starrsinnigen Art, die es dem Verleger nicht immer leicht macht, mit ihm zu verhandeln, zugleich aber in seinem unerschütterlichen Glauben an den Wert, ja an die Unsterblichkeit seines Werkes. Er dokumentiert endlich den ebenso großzügigen wie korrekten Verleger, der mit den mustergültigen Eigenschaften des deutschen Geschäftsmannes weitgehendes Verständnis für die Sonderart des geistig Schaffenden verbindet und mit Geduld und Gewissenhaftigkeit seinen Wünschen folgt. So kommt dem Inhalt des Buches eine mehr als nur historisch-individuelle Bedeutung zu: Philosoph und Verleger erscheinen gewissermaßen als typisch-repräsentative Gestalten. Und typisch bedeutsam ist auch der Dornenweg jener Geistesschöpfung, um welche sich der Briefwechsel der beiden Männer in erster Linie dreht, bis der „Widerstand der stumpfen Welt“ besiegt und die öffentliche Anerkennung der Leistung des Philosophen endgültig errungen ist.

Mit Geschicktheit und Verständnis hat der Herausgeber die einzelnen Perioden des Briefwechsels durch kurze historisch-biographische Betrachtungen eingerahmt. Feinsinnig und kenntnisreich wird Schopenhauers Schöpfung in historische Zusammenhänge eingeordnet und aus diesen Zusammenhängen heraus die Geschichte der „Welt als Wille und Vorstellung“ auch nach dem Erscheinen des Werks zu verstehen gesucht. Sachlich befindet sich Gebhardt noch im Bann jener von Joël, R. M. Meyer u. a. verbreiteten Vorurteile, welche Schopenhauers Beziehungen zur Romantik bei weitem überschätzen und die trennenden Züge, welche eslechterdings verbieten, ihn als „den Philosophen der Romantik“ anzusprechen, (S. 8) durchaus übersehen¹ — Vorurteile, welche durch die neuere Schopenhauer-Forschung überholt sind. Auch die Verwendung, welche der Herausgeber von dem Worte „Intuition“ (einem Modewort unserer Zeit!) macht, (S. 9) wird nur unkritische Leser befriedigen können. Im übrigen darf der Begleittext als eine schätzbare Beigabe begrüßt werden. Dasselbe gilt von den z. T. unveröffentlichten Bildern Schopenhauers, unter denen das Jugendbildnis von Ruhl und das ungemein charakteristische Daguerreotyp vom 3. September 1842, ferner die Profilaufnahme der Büste von Elisabeth Ney besonders hervorgehoben seien. Endlich seien die geschickt ausgewählten Faksimilebeigaben erwähnt, die hier originaltreu veröffentlicht werden, darunter der erste 8 Seiten lange Brief des „Dr. Schopenhauer in Dresden“ an „Herrn Buchhändler Brockhaus in Leipzig“ und die erste Manuskriptseite des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“.

Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Heinrich Hasse.

¹ Vgl. Hasse: „Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen“, Leipzig, 1913, S. 82—83 ferner: „Schopenhauer“, München, 1926, S. 490.

Spykman, Nicholas J. *The Social Theory of Georg Simmel.* Chicago, The University of Chicago Press, 1925. XXIX, 297 S.

Spykman geht aus von einer Betrachtung der augenblicklichen Krisis der westlichen Zivilisation, deren Grund er darin sieht, daß die „Gesellschaft“ ein selbständiges, von ihrem Schöpfer unabhängiges Wesen geworden sei und nun den Menschen zu überwältigen drohe. Die persönliche Freiheit sei durch den Leviathan „Gesellschaft“ gefährdet. Der Mensch müsse wieder Herr der sozialen Struktur werden, und zwar auf dem Wege über das Wissen um die Gesetze des sozialen Lebens. Von einer dieser Aufgabe gewachsenen Soziologie kann aber nach Spykman bisher kaum die Rede sein; denn es fehlen den Sozialwissenschaften noch die wichtigsten Voraussetzungen strenger Wissenschaftlichkeit: die einheitliche Methode, die klare Scheidung zwischen Theorie und praktischer Reformarbeit, die wissenschaftlichen Spezialstudien als Grundlage des Aufbaus.

Als Ausgangspunkt für die Überwindung all dieser Schwierigkeiten würdigt Verf. die Lebensarbeit Simmels, der, was heute fehlt, eine einheitliche Denkmethode besaß und sich auch um die scharfe Abgrenzung der Soziologie von den anderen Sozialwissenschaften bemühte. Einleitend gibt Spykman einen sympathischen Lebensabriß Simmels, in dem er die Eigenart seines Schaffens in innere Verbindung mit seiner persönlichen Artung bringt, und zeigt drei Phasen seiner philosophischen Entwicklung: anfangs Beschäftigung mit der Methodologie und den Voraussetzungen der Sozialwissenschaften, dann Versuch einer philosophischen Interpretation der modernen Zivilisation (Kulturmetaphysik) und als Abschluß die Metaphysik des Lebens. Die Darstellung der Gedanken Simmels gliedert Verf. in drei Bücher. Im ersten behandelt er die methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Sozialphilosophie, im zweiten den Aufbau der formalen Soziologie und im dritten seine soziale Metaphysik im Anschluß an die Philosophie des Geldes. Im Schlußkapitel wird die Stellung Simmels innerhalb der Entwicklung der Sozialtheorie beleuchtet: Nachdem biologische und völkpsychologische, nominalistische und realistische Theorien nacheinander auf dem Felde der Soziologie erschienen waren in einer Zeit allgemeiner Verwirrung, wirkte Simmel klärend und vermittelte durch seinen „genetischen“ oder „dynamischen Relativismus“ zwischen den Parteien. Er beendete damit eine Periode, die, wie Spykman meint, von einem neuen Absolutismus abgelöst werden wird.

Im Hauptteil seines Buches beschränkt sich Verf. darauf, die Gedanken Simmels getreu nachzuzeichnen. Es gelingt ihm dies um so besser, als er die verstreuten Äußerungen zu gleichen Themen sorgfältig zusammenträgt und ihre systematische Anordnung erstrebt. So bietet die treffende und klare Darstellung auch dem deutschen Leser manchen wertvollen Hinweis; ganz abgesehen von dem Verdienst, den amerikanischen Soziologen einen instruktiven Überblick über das Gesamtwerk Simmels gegeben zu haben. Geradezu vorbildlich ist die beigegefügte Bibliographie der Schriften Simmels.

Frankfurt a. d. O.

Horst Grueneberg.

Stefansky, Georg. *Das hellenisch-deutsche Weltbild.* Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. Bonn, Fr. Cohen, 1925. 226 S.

Den Hauptinhalt dieses Buches bildet die große, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzende Bewegung des deutschen Geisteslebens mit ihrer glanzvollen Reihe höchst eigenartiger Persönlichkeiten, die im Neben- und Nacheinanderwirken aus Philosophie, Poesie und Religion ihre bezaubernden Lebensanschauungen und Weltbilder zusammengewoben haben. Selbst erfüllt von der Grundgesinnung ihrer reifen Repräsentanten, verfolgt der Verfasser diese Entwicklung mit innerer Begeisterung, die sich auch in der hochgestimmten Sprache des Werks kundgibt. Alle aber leitet er zu Schelling als dem ihre Motive vereinenden und das „hellenisch-deutsche Weltbild“ in seiner neuen Mythologie durch tiefe Deutungen befestigenden künstlerischen Denker hin; — St. spricht mit Recht von dem „Dichter und Philosophen“, dem „philosophischen Künstler“ Schelling. — So schildert Verf. mit einem innigen Einfühlen in die individuellen Geistesbildungen und in das, was in ihnen auf Schelling hinweist, die Vorstöße und Siege der vom Lebensgefühl des „Sturm und Drang“ und der Romantik getragenen Vorgänger der Schellingschen Philosophie:

wie sie sein Lebensgefühl und die darin wurzelnde Synthese vorbereitet und welche Beziehungen sich ferner zwischen seinen Ideen und denen einer erlesenen Schar seiner Zeitgenossen geknüpft haben. Als eine Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings aber gibt sich das Buch auf Grund eines weitgespannten Begriffs der Biographie, der selbst im Einklang mit der Schellingschen Philosophie steht. „Indem wir uns zur Geschichte der einzelnen Persönlichkeiten wenden, bleibt die Geschichte der gesamten Bewegung unsre Aufgabe“ (17). — eine Aufgabe, die St. wiederum im Sinne der schon von Herder und später besonders von W. v. Humboldt vertretenen Auffassung der Geschichtsschreibung löst: „Der Geschichtsschreiber wird seine Fähigkeit an seinem historischen Gegenstand bewähren, wenn er das Leben, das in seiner eigenen Seele sich regt, darin wieder findet und darstellt“ (72).

Genauere Kennzeichnung eines so stoffreichen Buches, das verwickelte geistige Bewegungen in einem verschlungenen Reigen von Persönlichkeiten und ihren gefühldurchwogenen Gedanken darstellt, ist in Kürze nicht zu geben. Wie der Spinozismus als „höchst persönliche Anschauungsweise und Überzeugung“ gerade da zur geistigen Macht wurde, wo „die individuelle Art des Menschen zu freierer selbstbewußter Geltung kam“ (87), wie das tiefere Verständnis für „das Leben auch in seiner Irrationalität“, für die geschichtliche Entwicklung, für die religiös-ästhetische Lebensanschauung sich ausbildete, das zeigen die Kapitel „Goethe und Kant“, „Die Welt des Glaubens“ und „Die geschichtliche Welt“. Das Kapitel „Mikrokosmos“ sodann ist vorzüglich dem Problem des Individualismus gewidmet mit seinem Ideal der Individualität, „das ins Unendliche gerückt ist, und das der Mensch auch nur im Unendlichen erreichen wird“ (93). Die Gestaltung dieses Individualismus betrachtet Verf. in dem „Überfluß an Leben“ (101) einer einzelnen Persönlichkeit, des genialischen Karl v. Einsiedel, dann aber in dem Gang der Reflexion darüber von Lavater und Jacobi über Schleiermacher und Fichte zu Hölderlin und Schelling. Endlich führt das Schlußkapitel „Brot und Wein“ ins Innere des hellenisch-deutschen Weltbilds und zugleich „der geistigen Persönlichkeit Schellings“. Dieses Weltbild besteht in der — u. a. auch von Fr. Schlegel verkündeten — romantischen Mythologie; es vereint Griechentum und Christentum, Natur und Geschichte; als allgemein-symbolische Mythologie aber könnte es nur von der sittlichen Totalität eines Volks geschaffen werden. Bemerkenswert ist hier besonders die sorgfältige Aufweisung der zwischen Hölderlin und Schelling bestehenden Beziehungen.

Das Buch will nur ein vorläufiger Versuch sein, Schellings Persönlichkeit „aus der Mitte seines Wesens zu deuten“ (17). Dieser Versuch fordert allerdings gewisse Einwände heraus. Zunächst gegen die Darstellungsweise. Auch nach aufmerksamster Lektüre vermag der Leser schwerlich zur Klarheit über das Ganze durchzudringen. Dies nicht nur wegen der Hypertrophie des Stoffs, sondern weil St. den Denkmitteln und der sprachlichen Form seines Helden trotz gelegentlicher treffender Kritik (vgl. 128 ff.), in einem Werke über ihn, viel zu nahe bleibt. Im einzelnen ist St.s Ableitung des veränderten Lebensgefühls aus einer „neuen Blutkraft“, auf die er großes Gewicht legt, ganz unhaltbar, ebenso die seltsame Ansicht, daß erst die experimentelle Physiologie Pawlows „das wahre Grundverhältnis zwischen Seele und Körper aufgedeckt“ habe. Aus der Perspektive der lebensphilosophischen Gegner Kants wird auch dessen Philosophie zumeist schief gesehen. Diese Bedenken sollen aber nicht die gerühmten Verdienste auslöschen, die der Verf. sich durch seine neue Beleuchtung der größten Epoche des deutschen Geisteslebens erworben hat.

Eberswalde.

Dr. Heinrich Levy.

Sternberg, Kurt, Dr. phil. Heinrich Heines geistige Gestalt und Welt. Berlin-Grunewald, Verlag Rothschild, 1929, 346 S.

Die Absicht, mit der der Verfasser an das Gesamtwerk Heinrich Heines herantritt, wird bereits im Titel seines Buches ausgesprochen, das Monographie, nicht Biographie sein will. Monographie nicht im Sinne der Loslösung, sondern der Einordnung in die Zusammenhänge einer „geistigen Welt“; und wieder: Einordnung nicht in dem Sinn eines Versuches, die einmalige Persönlichkeit des Dichters, seine „geistige Gestalt“ aus der Zeit und Umwelt abzuleiten, sondern als Darstellung einer notwendigen Zeitgebundenheit, im vollen Bewußtsein dessen, daß diese Zusammen-

hänge von einem persönlichen Mittelpunkt her bestimmt werden, aus dem die Umwelt ebensoviel empfängt, wie sie ihm gibt. Somit verdichtet Sternberg bewußt seine Betrachtung auf die eine der beiden Koordinaten, auf die das Leben eines bedeutenden Menschen sich bringen läßt: auf die geistige. Die andere, „seelische“, wird mehr vorausgesetzt als dargestellt. Sie ist das Naturhafte; auf ihr verläuft das, was dem Werk des Dichters den unmittelbaren Stoff und die Gefühlsfarbe gibt: das Liebeserlebnis, das Herkunftserlebnis, das politische Erlebnis, der Kampf um die wirtschaftliche Existenz, das Krankheitserlebnis. Die „geistige Gestalt“ läßt sich aus diesen Teilen nicht aufbauen, noch weniger würde sie die außerordentliche Gegenwärtigkeit, die Zeitgemäßheit Heines (nicht nur für unsere Tage) erklären. Sternberg weist darauf hin, daß schon der junge Heine die Verschiedenheit, sogar Gegensätzlichkeit zwischen seinem individuellen Erleben und den geistigen Einflüssen erkennt. Diesen Heine, den Schriftsteller, der von seiner Zeit geformt ist und sie seinerseits formt, sucht Sternberg wiederum mit Hilfe von zwei Koordinaten zu errechnen: der Romantik und dem Rationalismus. Ohne Schematisierung geht es dabei natürlich nicht ab, aber die Gliederung des Buches ist damit gegeben, und Sternberg hat für jedes Kapitel, für die Beurteilung des Dichters wie des Zeitschriftstellers Heine den feststehenden Generalnenner. Die Anwendung ist um so leichter, als Heine selbst in der Fragment gebliebenen Darstellung seines Lebens erklärt, auf seine Wiege seien die letzten Mondstrahlen des Rationalismus und zugleich die ersten Frühlichter der Romantik gefallen. Damit lassen sich in der Tat die Querschnitte durch das Gesamtwerk legen. Sternberg liebt das Wort „Dialektik“. Dialektik zwischen den beiden im Grunde genommen ewigen Geistesmächten des Rationalismus und der Romantik; es ist das nämliche, was Heines Zeitgenossen, nicht ohne Selbstgefälligkeit, ihre Zerrissenheit nannten. Da Heines Werk verhältnismäßig nicht umfangreich ist, kann Sternberg die Vereinheitlichung mit Hilfe der „dialektischen“ Formel in einiger Vollständigkeit durchführen. Als Grundlage diente die von Bong veranstaltete Ausgabe, Ansatzpunkte lieferten die für die genannte Ausgabe von mehreren Autoren (darunter dem Verfasser dieser Besprechung) geschriebenen Einleitungen. Die „Dialektik“ im Wesen und in der Geistigkeit Heinrich Heines, die Spannung, die durch sein Werk und Leben geht, wird (immerhin vereinfachend) an der ganzen Reihe seiner Schriften, vom Buch der Lieder bis zur Matratzengruft, aufgezeigt. Romantik des Gefühls und Rationalismus des Wirklichkeitssinnes; Romantik noch in der kämpferischen Beschäftigung mit den Dichtern der romantischen „Schulen“, Antiromantik der geistigen Tendenz. Romantische Deutung der deutschen Geistesgeschichte, rationalistische Wertung der Philosophen oder vielmehr ihrer Wirkung. Romantik der Rückkehr zu deistischer Gläubigkeit, bei unverändert rationalistischer Wachheit des kritischen Verstandes.

Gewiß, man kann die „geistige Gestalt“ Heinrich Heines und auch den „Riß“, der in allen seinen Äußerungen sichtbar wird, ohne allzu große Gewalttätigkeit auf diese beiden Gegensatzbegriffe beziehen. Es wird auch, unter anderem, die geringe Fähigkeit Heines, in philosophische Systeme einzudringen, sein Haften an der Außenwirkung der Philosophen, sein Mißverstehen besonders Kants, in dessen Werk er nur die „Hinrichtung“ des Deismus sieht, ganz richtig erkannt. Aber die vielberufene „Zerrissenheit“ Heines ist doch etwas anderes als „Dialektik“, also Zweigetheiltheit zwischen geistigen Mächten, wie Romantik und Rationalismus es sind. Es ist eine Zusammengesetztheit aus Judentum, Deutschtum und Europäertum, rückschauender Verträumtheit und jungdeutschem Fortschrittsglauben, Gefühlsaristokratismus und revolutionärem politischem Denken, Innerlichkeit und journalistischem Aktualitätssinn, Religion und Zynismus, Versenkungsbedürfnis und Großstadtmenschentum. Nicht eine Zwiespältigkeit — im Sinne des Wortes —, sondern seine Wesensart, die ein vielverknüpftes Gewebe ist, macht diesen Dichter so zeitnah und unverändert „modern“. So gesehen, dringt Sternbergs gründliches und übersichtliches Buch doch nur in eine gemessene Tiefe — ohne dabei den bunten Glanz der Oberfläche zu spiegeln.

Berlin.

Dr. Herrmann Friedemann.

Stourzh, Herbert. Max Stirners Philosophie des Ich. Ausgewählt und erläutert. Berlin und Leipzig, Paetel 1926. 99 S. (Philosophische Reihe 84.)

Stirners „Einziges und sein Eigentum“ ist hier aus einem Umfange von 491 Seiten des Originals auf eine Anthologie von 36 Seiten zusammengezogen worden, mit überleitenden Worten des Verf. Dieser Teil ist wertlos. Es folgt dann ein mit antikritischen Bemerkungen durchsetztes Referat über die Kritiker, die Stirner in Feuerbach, Szeliga, Heß, Kuno Fischer, Ed. v. Hartmann und J. Kl. Kreibitz gefunden hat, gestützt auf Auszüge aus Stirners eigenen Verteidigungen gegen seine ersten Kritiker, selbständig nur in der Antikritik gegen Kreibitz. Das letzte Kapitel „Stirner und wir“ bringt ganz unzureichend die Konfrontierung mit Nietzsche und zieht, wieder zitatensweise, dürftige Parallelen heran: Whitman, Thoreau, R. H. Bartsch. Auf diesen letzten Seiten stehen ein paar gute Sätze, die Licht auf Stirners Lebensphilosophie werfen. Aber ein eigentlicher Fortschritt in der Interpretation ist nicht zu verzeichnen. Der grammatisch anfechtbare Titel des Buches ist mißleitend insofern, als bei Stirner keine Philosophie des Ichs im Sinne eines genitivus objectivus vorliegt, ein Irrtum, der unausrottbar scheint.

Berlin-Friedenau.

Prof. Dr. Sveistrup.

Turnbull, C. H., Prof. d. Pädagogik an der Universität Sheffield. *The educational Theory of J. G. Fichte. A critical account, together with translations.* London, Hodder and Stoughton Ltd., 1926. 283 S.

Fichtes Erziehungslehre hat bisher in England nur geringe Spuren hinterlassen, und seine pädagogischen Schriften sind mit wenigen Ausnahmen noch nicht ins Englische übersetzt. Das vorliegende Buch sucht dieses Versäumnis nachzuholen, indem es in einer längeren, sehr volkstümlich geschriebenen Einführung einen Überblick über Fichtes Gedanken zur Theorie und Reform der Erziehung gibt, diese im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen betrachtet, ihre unmittelbare Wirkung auf die Zeitgenossen zeigt und in einer kritischen Erörterung das Lebendige von dem Toten, das Wertvolle von dem Wertlosen zu scheiden sucht. Diese Betrachtung, die als eine erste Orientierung über den Gegenstand nützlich sein mag, bleibt jedoch allzusehr an der Oberfläche der Dinge haften. Darauf folgen, den größeren Teil des Buches ausfüllend, Übersetzungen aus verschiedenen Schriften Fichtes, die ein gutes Gesamtbild seiner pädagogischen Lehren und deren Entwicklung vermitteln (z. B. die 1807 verfaßte Schrift „Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“, dagegen nicht die „Reden an die deutsche Nation“, die bereits in einer englischen Ausgabe von demselben Übersetzer vorliegen).

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Vieira de Almeida. *Opuscula critica. I. La tranchée de Chestov.* Lisboa 1926. 48 S.

Diese Abhandlung, ein Separatabdruck aus dem Archiv der Universität zu Lissabon, ist in französischer Sprache geschrieben. Die Philosophie Schestows, die „der tiefen Bedeutung, der metaphysischen Wahrheit jeder, wenn auch noch so unerwarteten, außergewöhnlichen, sogar anormalen inneren Erfahrung“ nachgeht, stellt sich dem portugiesischen Gelehrten unter dreifachem Gesichtspunkt — einem logischen, moralischen und religiösen dar (II). In dieser Abhandlung sucht er dem Problem des Logischen bei Schestow gerecht zu werden, der „logischen Substanz“ auf die Spur zu kommen und dort festen Boden zu fassen, wo alles adogmatische Bodenlosigkeit ist. Nach dem eigenen Geständnis V. de Almeida's — eine sehr schwierige Aufgabe. Wie kann man einen logischen Stützpunkt wirklich gewinnen, wo ein Denker sich durch nichts abschrecken läßt, nicht einmal durch das Gesetz des Widerspruchs, wo die Kritik der Vernunft auf das Schärfste ausgeübt wird, wo die Ratio bis in ihre letzte Zufluchtsstätte verfolgt und der Kampf gegen die Selbstevidenzen auf das äußerste getrieben wird? Nicht nur logische Vorurteile (*superstition logique*), in der Sprache des Verfassers) werden bekämpft: Schestow erhofft nichts von den Vervollkommnungen unseres Intellektes. Wird dem Intellektualismus nur das kleinste Zugeständnis gemacht, dann ist alles verloren: es wird jene „Selbstbewegung des Begriffs“ erzielt, die den wesentlichen Kern der Hegelschen Philosophie darstellt.

Für Vieira de Almeida ist Schestow ein Suprationalist vor allem aus dem Grunde, weil er den Abgrund zwischen *cogito* und *sum* möglichst zu vertiefen sucht, ohne ihn durch die logische Brücke des Cartesius überspannen zu wollen. Es folgen noch

viele andere Gründe (47), die alle anzuführen und zu beleuchten uns zu weit geführt hätte.

Der Wert dieser Abhandlung wird durch geschichtliche Erörterungen erhöht, die zeigen, wo der Pfad Schestows — „nur für Schwindelfreie“ — sich mit den Wegen eines Sokrates mit seinem Dämon kreuzt, zu einem Plotin, der „neque formosius, neque clarius, neque distinctius usquam loquitur quam ubi de informi et obscuro, et indistincto rerum subjecto disputat“, zu einem Pascal mit seinem lebendigen Ontologismus führt (22—30). Was die Philosophie Schestows im allgemeinen anbetrifft, so findet sie Vieira de Almeida von höchstem Interesse für jeden, der der Trägheit, Starrheit und Genügsamkeit des Denkens nicht verfallen ist. „Ich würde mich hüten, sie meinen Schülern anzuraten; sollte es mir aber einmal gelingen, einen Jünger (un disciple) zu bekommen, so werde ich sie ihm auf das Wärmste empfehlen. Sie ist befreiend“ (48).

Berlin.

Dr. Hermann Lowtzky.

Vischer, Friedr. Theod. Briefwechsel zwischen Eduard Mörike und Friedrich Theodor Vischer. Herausgegeben von Robert Vischer. Mit 5 Abbildungen und Faksimiles. München, C. H. Beck, 1926. VII, 355 S.

91 Briefe der beiden hochbedeutenden Dichter, ein anregendes Jugendwerk Vischers, dessen Nachrufe an Mörikes Grab, bei der Bekränzung der Büste Mörikes und bei der Einweihung des Mörike-Denkmals am 4. Juni 1880, dazu Bildbeigaben nach Handzeichnungen beider und ein Brief Mörikes in Faksimile, alles mit Vorrede, Anmerkungen und Zwischenbemerkungen reichlich und erfreulich erläutert: das ist eine selten willkommene Gabe, die uns Robert Vischer, der verdienstvolle Kunsthistoriker und pietätvolle Verwalter des väterlichen Nachlasses, hier wiederum beschert. Abgesehen von allem Menschlich-Persönlichen, das den Gegensatz des Orplidfinders und des Verfassers der Kritischen Gänge, des kränklichen und weltfliehenden Pfarrers und des gesunden, kraftvollen weltbejahenden Professors greifbar hervortreten läßt, abgesehen von allem literarisch Bedeutsamen, das sich hier für die Entstehung der Werke der beiden Freunde findet, abgesehen auch von der herbkraftigen Sprache, die überall in den heimatlichen Dialekt greift und diese Briefe zu einer besonders reizvollen Lektüre macht, abgesehen endlich von mehreren Gedichten Vischers, die hier in unbekannten Fassungen geboten werden, sind es vor allem die mannigfaltigen Gedankenaustausche, die die beiden Freunde über ästhetische und andere Fragen pflegen, welche hier unser Interesse erregen. Besonders aber sei auf das Jugendwerk Vischers „Ein Traum, mitgeteilt von Robert Scharff“ hingewiesen, worin der kaum 23jährige mit erstaunlicher Schärfe über die Theologie und Philosophie seiner Zeit urteilt, indem er einen Selbstmörder sich mit seinem Herrgott unterhalten läßt; eine Satire, die Vischer selbst mit Recht „ein phantastisches Produkt à la E. T. A. Hoffmann“ nennt. Für die Lebendigmachung durch seine aufhellenden Erläuterungen schulden wir dem Herausgeber, für die würdige Ausstattung des wertvollen Buches dem Verleger unseren Dank.

Potsdam.

Dr. Johannes Lochner.

Volpe, Galvano della. Hegel Romantico e mistico (1793—1800). Firenze 1929, Felice le Monnier. VIII, 229 S.

Wieder ein Beispiel für die Duplizität der Ereignisse. Gleichzeitig mit dem Häringschen Werk ist in Italien die Arbeit des Bologneser Hegelforschers Galvano della Volpe veröffentlicht worden, die sich gleichfalls mit den geistigen Werken des jugendlichen Hegel beschäftigt. Sie soll den ersten Band einer Darstellung der „Ursprünge und Ausbildung der Hegelschen Dialektik“ bilden und geht wie Häring chronologisch die von Nohl veröffentlichten theologischen Jugendschriften Hegels durch. Ihr Unterschied von dem Häringschen Werke ist zweifacher Art. Erstens läßt sich der Verf. nicht auf die subtile Kommentierung der einzelnen Hegelschen Texte ein, sondern beschränkt sich darauf, sie im allgemeinen zu charakterisieren, wobei er die bezeichnendsten Hegelschen Sätze natürlich zitiert. Und zweitens ist es ihm ein wesentliches Anliegen, die Fäden aufzuweisen, die das Hegelsche Denken mit der Gedankenwelt dieser Zeit verbinden, während Härings Absicht hauptsächlich dahin geht, Hegel aus sich selbst zu verstehen und

zu erklären. Er gibt sehr treffende Einblicke in die Bewegung der Geister jener Zeit und seine Bemerkungen über Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Hölderlin und Hegels Verhältnis zu ihnen wird man als wohlbegründet anerkennen müssen. Während er sich im wesentlichen an Dilthey und Rosenzweig anschließt, neben denen er aber auch Löwenberg, Kroner, Scholz nicht unbeachtet läßt, wahrt er sich durchaus sein eigenes Urteil und unterscheidet sich in seiner Auffassung vielfach sehr bestimmt von diesen Vorgängern. Besonderes Gewicht legt er auf die Verwandtschaft der Hegelschen Geistesart mit der Mystik Meister Eckharts; ob aber hier eine irgendwie stärkere literarische Beeinflussung stattgefunden und nicht vornehmlich die dem deutschen Geiste gleichsam natürliche Form der Weltbetrachtung zu gleichen Ergebnissen geführt hat, wäre wohl noch zu erwägen. Das Element, auf das die ganze jugendliche Denkarbeit Hegels als auf seine nächste Quelle hinweist, das Christentum nicht als Philosophie, sondern als Religion und kirchliche Gemeinschaft, wird von dem Verf. wohl nicht ausreichend als Faktor für Hegels geistige Entwicklung gewürdigt. Was aber an seiner Arbeit als besonders interessant und wertvoll erscheint, ist dies, daß er in seinem Endurteil auf denselben Satz hinauskommt wie Häring, daß nämlich „Hegels Originalität sich vom Anfang seines geistigen Lebens an als vorherrschend behauptet“ (S. 159). — In einigen Punkten möchte der Ref. seine von dem Verf. abweichende Meinung nicht verschweigen. Hegel ist, wie immer wieder betont werden muß, niemals Romantiker, er ist ebensowenig jemals Pantheist gewesen. Dagegen Mystiker ist er nicht bloß eine Zeitlang gewesen, sondern bis an sein Lebensende geblieben. Es ist zu beklagen, daß der Verf. noch von Haym sich beeinflussen läßt, der Hegel überhaupt nicht verstanden hat. Hegels Auffassung der Religion und des Christentums ist zu jeder Zeit der von Fr. Strauß geradezu entgegengesetzt gewesen. Die von dem Ref. besorgte, eben erschienene neue Ausgabe der Vorlesungen Hegels über „die absolute Religion“ kann daran keinen Zweifel mehr übrig lassen. — Das Jubiläum des Todestages Hegels wirft seine Schatten voraus. Arbeiten wie die hier angezeigten sind wohl geeignet, die Gestalt des großen Denkers dem heutigen Geschlechte wieder lebendig zu machen.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Vorländer, Karl, weil. Prof. an der Universität Münster i. W. **Karl Marx**, sein Leben und sein Werk. Leipzig, Fel. Meiner, 1929. 332 S.

Wir haben erst vor kurzer Zeit hier in dieser Zeitschrift einen Nachruf auf Karl Vorländer veröffentlicht, in dem wir dem Werke des Verstorbenen gerecht zu werden versuchten. Wir wiesen damals darauf hin, daß aus dem Nachlaß Vorländers noch ein Werk über Marx zu erwarten sei; dies liegt nun in dem hier anzuzeigenden Buche vor. Es ist also Vorländer vergönnt gewesen, den beiden Denkern, die er am meisten verehrte und denen er das meiste für seine eigene Weltanschauung verdankte, ein literarisches Denkmal zu errichten.

Seine Fähigkeit als Biograph, die er für Kant so trefflich bewährte, hat ihn auch bei diesem, Karl Marx gewidmeten Werke nicht im Stich gelassen. Er beabsichtigte, von K. Marx eine Schilderung zu geben, „die zwar den großen Mann verehrt, allein sich frei weiß von jeder parteilichen Voreingenommenheit, die auch seine Schwächen und Einseitigkeiten nicht verhehlt“ (Vorwort S. IV). Vorländer hat diese seine Absicht erreicht. Unter den zahlreichen Werken, die sich schon vor Vorländer mit Marx beschäftigten, verdienen besonders Franz Mehring (1918) und Otto Rühle (1928) Erwähnung. Eine Besprechung der Marx-Literatur findet man übrigens bei Vorländer in unserem Werk S. 284ff. Es ist kein Zweifel, daß Vorländers Buch neben den genannten Werken seine eigene Aufgabe hat und erfüllt. Es ist im allgemeinen populär, aber keineswegs oberflächlich in der Behandlung seines Stoffes. Ganz natürlich läßt Vorländer, seinem Zwecke entsprechend, das philosophisch-politische Wirken seines Helden in den Vordergrund treten, natürlich im Rahmen der Lebensgeschichte, während die spezielleren Probleme der Nationalökonomie zurücktreten. Für die Lebensgeschichte konnte Vorländer manche Quellen benutzen, die z. B. Mehring noch nicht zugänglich waren. Das herzliche Gefühl für seinen Helden ist der Sorgfalt des Biographen in der Benützung des vorliegenden Materials nur zugute gekommen. Marx selbst, seine Angehörigen und Freunde werden in ihrem seelischen Werden und Wirken, ihrem Charakter und ihrer Gesinnung leben-

dig und überzeugend geschildert. Insbesondere wird das Charakterbild von K. Marx von vielen Flecken, die ihm nicht nur fanatische Gegner angedichtet hatten, gereinigt und erscheint nunmehr menschlich liebenswert. In seiner hierauf sich beziehenden, wie in der die Lehre betreffenden Polemik z. B. gegen Sombart und Rühle ist Vorländer von geradezu vorbildlicher Vornehmheit; er zeigt, daß man scharf und bestimmt sein kann, ohne zu verletzen. Im allgemeinen ist auch die Sprache, in der das Werk abgefaßt ist, zu loben; mit einigen Ausnahmen zwar, die vielleicht in einer zweiten Auflage geändert werden könnten.

Die philosophische Einstellung Vorländers zum Problem des Marxismus ist bekannt und von uns in dem Nachruf auf Vorländer erst jüngst angedeutet worden. Vorländer lebte der Überzeugung, die wir teilen und die z. B. auch von M. Adler vertreten wird, daß Marx durch Kant, d. h. durch eine idealistische Logik und Ethik ergänzt werden müsse. Ein Vorzug der Vorländerschen Biographie ist es, daß sie auch den zeitgenössischen Bewegungen, sofern sie mit Marx und seinem Lebenswerk zusammenhängen, gerecht zu werden versucht. Vorländer wünscht nicht eine Überwindung des Marxismus, „sondern eine bloße Weiterbildung“. Es gibt einige Punkte, in denen wir mit Vorländer nicht übereinstimmen; so z. B. in dem, was er über die Religion sagt. Allein: alles in allem betrachtet halten wir sein Werk für sehr wertvoll und nützlich und wünschen ihm die weiteste Verbreitung. Mit Bedauern stellten wir fest, daß der Name H. Cohens in dem ganzen Buche nicht zu finden ist; es ist das um so merkwürdiger, als einerseits H. Cohen in seiner „Ethik des reinen Willens“ u. a. a. O. eine Würdigung von Marx gegeben hat, die derjenigen von Vorländer sehr nahe kommt, und andererseits Vorländer immer wieder auf Natort hinweist, der doch wenigstens in diesem Punkte getrost als Schüler Cohens bezeichnet werden kann. Im ganzen aber gilt, daß wir es in Vorländers Werk mit einem trefflichen Vermächtnis des verstorbenen tüchtigen Gelehrten zu tun haben.

Gießen.

Prof. Dr. W. Kinkel.

Wach, Joachim, Professor an der Universität Leipzig. Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926. 50 S. (= „Philosophie und Geschichte“ Heft 11).

Verf. zeigt, daß in Trendelenburgs Akademieabhandlung „Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme“ (1847), in der die möglichen Denksysteme in drei Gruppen: Philosophie der Kräfte (Demokritismus), Philosophie der Idee (Platonismus) u. Philosophie der Wesensidentität der beiden Urprinzipien Kraft und Gedanke (Spinozismus) angeordnet werden, der Keim für Diltheys dreigliedrige Weltanschauungstypologie liegt. Über diesen und weiteren aufweisbaren Zusammenhängen der beiden Denker wird nicht vergessen, daß sie im Grunde sehr verschiedene Naturen sind und auch in der Frage der Typisierung Trendelenburgs rationalistische Einstellung mehr einem Dualismus zuneigt, während Dilthey über die Dreizahl der Weltbilder hinaus einem Pluralismus nicht fernsteht.

Frankfurt a. d. Oder.

Horst Grueneberg.

Weichelt, Hans, Dr. phil. Zarathustra-Kommentar. Leipzig, Felix Meiner, 1926. 137 S.

Das letzte Wort über Nietzsche ist noch nicht gesprochen und wird vielleicht nie gesprochen werden. Sein Hauptwerk „Also sprach Zarathustra“ bietet eine solche Fülle von Gedanken, daß es nicht leicht ausgeschöpft werden kann. Allerdings erfordert die dichterische Form zunächst ein eingehendes Studium, um in den Kern Nietzsche'scher Weltanschauung einzudringen, und das völlige Fehlen der geläufigen philosophischen Terminologie erschwert in nicht geringem Maße das Verständnis. Wer sich unter sicherer Führung in die Gedankenwelt Nietzsches vertiefen will, mag sich Weichelts „Zarathustra-Kommentar“ anvertrauen: aus der Fülle dichterischer Wendungen und Bilder wird der philosophische Gehalt herausgeschält; die scheinbar oft vereinzelter Stücke werden in inneren Zusammenhang gebracht und eigenartige Anschauungen aus Nietzsches Lebenserfahrungen gedeutet. Die Darstellung ist gewandt und fließend, das Urteil besonnen, das Für und Wider gerecht abwägend, ohne die eigene Auffassung aufzuzwängen.

Der Kommentar bietet zunächst eine „Erklärung“ der vier Teile des Zarathustra, nicht in der üblichen Form von Deutungen einzelner schwieriger Stellen, sondern in der Form einer fortlaufenden Übertragung der dichterischen Ausdrucksweise in vernehmliche philosophische Prosa. Man mag zu diesem Verfahren stehen, wie man will: auf jeden Fall wird das Verständnis eröffnet und erleichtert. Hinweise auf irgendwelche Beziehungen, sei es auf das Leben Nietzsches, auf ähnliche Stellen bei anderen Schriftstellern oder auf andere Auslegungen, werden in kurzen Anmerkungen beigelegt. Vermißt wird eine kurze Einleitung, die dem Zarathustra seinen Platz in den Geistesströmungen der damaligen Zeit anweist; insbesondere bedürfte das Verhältnis zu Schopenhauer und Wagner einer kurzen Erläuterung.

Auf die „Erklärung“ folgt eine Reihe von Einzelabhandlungen, die in das seelische Leben Nietzsches einführen und durch psychologische Erläuterungen das Verständnis des Zarathustra zu vertiefen suchen. Ein besonderes Stück widmet der Verf. der Kunstform, der Sprache; hier finden sich viele treffende Beobachtungen und Bemerkungen, die für das feine Einfühlen in dichterisches Empfinden und dichterische Form Zeugnis ablegen.

Den Schluß bilden zwei Abhandlungen, die den Kern Nietzschescher Weltanschauung betreffen: Die Lehre vom Übermenschen und von der Ewigen Wiederkunft. Hier kommt die eigentliche Kritik zu ihrem Rechte. In dem Abschnitt über den Übermenschen gibt der Verf. zunächst eine kritische Darstellung der eigenartigen philosophischen Auffassung Nietzsches: Ablehnung jeder Metaphysik, der gegenwärtigen Ethik und der Seelengleichheitslehre, Anlehnung an den Darwinismus u. a., weist auf die inneren Widersprüche hin und kommt zu dem Schluß, daß die Übermenschenerwartung letzten Endes eine Dekadenzerscheinung sei, geboren aus der Sehnsucht einer an der Gegenwart verzweifelnden Seele nach einem goldenen Zeitalter; in der Betonung der ungeheuren Verantwortung gegenüber der Zukunft stecke trotz allem ein tiefer ethischer Kern. Die Lehre von der Ewigen Wiederkunft wird von Weichelt, nachdem er in scharfsinniger Weise die vielen Widersprüche aufgedeckt hat, an denen sie krankt, mit Recht von ihm abgelehnt.

Weichelts Kommentar greift die Aufgabe, Nietzsches Zarathustra dem Verständnis näherzubringen, in selbständiger Weise an und gibt nicht nur eine allgemein verständliche Deutung, sondern führt auch geschickt in die geistige Werkstatt des Dichterphilosophen.

Dessau.

Dr. Gregorius.

Wilson, David, Alec. Carlyle to the French Revolution. — Carlyle on Cromwell and Others. — Carlyle at his Zenith. Alle bei Kegan Paul, London, 1927. 485 S. 500 S. 507 S.

Von dem groß angelegten Werk über Carlyle, über dessen 1. Band ich s. Z. an dieser Stelle referierte, sind inzwischen drei weitere Bände, die den Zeitraum von 1826—1853 umfassen, erschienen, während die beiden letzten noch ausstehen. Ich habe absichtlich die Bezeichnung Biographie vermieden. Denn eine Biographie, mindestens in dem Sinne, den wir in Deutschland mit diesem Wort verbinden, ist das Werk nicht und will es auch nicht sein. Es gehört dem Typus an, der in England seit langer Zeit üblich ist und in Boswells „Johnson“ seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Wir würden es in Deutschland vielleicht mehr als die Vorarbeit zu einer Biographie, denn als eigentliche Biographie betrachten. Aber wir würden damit dem Werk doch nur teilweise gerecht werden. Nur der, der selbst über C. gearbeitet hat, kann die immense Förderung richtig ermessen, die trotz der desultorischen Form in diesen Bänden steckt. Mit wahren Bienenfließ ist alles zusammengetragen, was die Zeitgenossen über das Thema „Carlyle“ zu sagen wußten, und schließlich ergibt sich doch aus diesen scheinbar absichtslos zusammengestellten Notizen ein Bild des Mannes, das für jede eigentliche Biographie bestimmte Züge liefern wird. Ein weiterer Vorzug des Buches, der mit dieser Pünktlichkeit im Kleinen und Kleinsten zusammenhängt, ist, daß das Buch, ebenso wie sein großes Muster Boswell, eine außerordentlich amüsante Lektüre bietet. Es sind gewissermaßen eine Reihe höchst gelungener Momentaufnahmen, und es scheint nur eines Rotationsfilms zu bedürfen, um C. vor uns auftreten zu lassen, wie er lebte und lebte.

Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Vorzüge mit jedem Band stärker hervortreten. Mit einiger Ungeduld mußte der Rf. des 1. Bandes sich durch die ziemlich langatmige Charakteristik der schottischen Biedermänner durcharbeiten, zwischen denen C. seine Jugendzeit verlebt hatte. Das wird anders, wenn wir ihn nun nach seiner Verheiratung in den Edinburgher literarischen Kreis eintreten sehen. Namentlich das Verhältnis zu Jeffrey tritt in einer so lebenswürdigen Weise vor unsere Augen, daß wir nicht umhin können, die Darstellung bei Froude als eine ziemlich einseitige zu bezeichnen. Es ist rührend zu sehen, mit welcher Liebe und Treue sich Jeffrey dauernd für das Wohl C.s einsetzte und wie er ängstlich bemüht war, sein geliebtes Entchen davor zu bewahren, sich auf dem gefährlichen Teich „deutscher Mystik“ herumzutumeln, die mit Recht der alten whigistischen Henne als ein äußerst fragwürdiges Element erschien. Außerdem ist hier aktenmäßig nachgewiesen, daß von einem Bruch zwischen C. und Jeffrey anlässlich seiner Bewerbung um eine Anstellung als Astronom nicht die Rede sein kann, sondern daß das schöne Verhältnis bis zum Tode des alten gütigen Mannes ungetrübt weiter bestehen blieb. Auch Christopher North-Wilson tritt in erfreulicher Weise vor unser geistiges Auge.

Ich möchte gleich an dieser Stelle erwähnen, daß die seit dem Erscheinen der „Letters and Memorials of Jane Welsh-Carlyle“ immer wieder auftauchende Darstellung des Verhältnisses von C. zu seiner Gattin durch die aktenmäßige Darstellung des Lebens in Craigenputtock und später in London auf ihr richtiges Maß zurückgeführt, d. h. zerstört wird. Wer diese Bände aufmerksam durchliest, erfährt das, was er übrigens auch schon aus den „Letters and Memorials“ erfahren konnte, wenn er dies merkwürdige Buch mit den richtigen Augen las, daß C., weit davon entfernt, ein Haustyrann zu sein, der als abschreckendes Beispiel für die patriarchalische Form der Ehe verwendet werden kann, in Wahrheit in vielen und in den bestimmendsten Entschlüssen seines Lebens sich von den Wünschen seiner Frau hat lenken lassen, wie sich das auch gehört. Und daß in Wahrheit, wenn er gelegentlich auch zu tragen gab, er in nicht endenwollender Liebe und berechtigter Bewunderung für seine Frau gelegentliche Stimmungen und Verstimmungen mit der Selbstverständlichkeit trug und entschuldigte, die für einen richtigen Mann so selbstverständlich sind, daß sie mitunter kaum bemerkt werden. Daß das Buch der Frau Geraldine Jewsbury, die sich in der Rolle gefiel, als diejenige treueste Freundin zu figurieren, die stets eine Schulter bereit hatte, an der sich die teure vergewaltigte Jane Welsh ausweinen konnte, durch die eignen Aufzeichnungen dieser armen geknechteten Frau höchst fragwürdige Streiflichter erhält, ist auch ein Verdienst der reinen Sachlichkeit gegenüber der Frauensache. Der entscheidende Anteil, der Frau C. an der Übersiedlung nach London traf, ist jetzt wohl außer Frage gestellt.

Naturgemäß wird der Höhepunkt des Buches mit der Übersiedlung nach London erreicht. Aus dem Entenpfuhl Edinburgh in den Ozean Londons! Jetzt treten alle die Männer auf, die dem damaligen geistigen Leben Londons einen Reiz gaben, der sich nur mit dem geistigen Leben von Paris vor der Revolution vergleichen läßt. Es genüge, wenn wir hier auf Namen wie Dickens, Thackeray, Tennyson, John Stuart Mill, Sterling, Milnes, Macaulay, Peel, Brougham, Darwin verweisen, mit denen C. nun, sei es in freundliche, sei es in gegnerische Beziehungen trat. Der ganze Reiz jenes echt englischen dinner-talk wird wieder aus zeitgenössischen Berichten vor uns lebendig, und für die Treffsicherheit jenes parlamentarisch und literarisch gebildeten London der damaligen Zeit spricht das übereinstimmende Bekenntnis von dem Gefühl überragender Größe, das C. allen Mitunterrednern und Zuhörern einflößte, wobei wir bei den Mitunterrednern allerdings Macaulay auszunehmen haben, der, hierin ein echter Engländer, niemals einzusehen vermocht hat, wenn er geschlagen war. Man kann ihn vielleicht als eine Fortsetzung von Jeffrey bezeichnen, nur mit dem Unterschied, daß C. weder gewillt noch berechtigt war, dem Gleichaltrigen gegenüber das Maß von Pietät zu beobachten, worauf Jeffrey die begründeten Ansprüche erheben konnte. Ferner ist bemerkenswert, daß alle Zeugnisse darin übereinstimmen, daß C. niemals redete, um Recht zu behalten, sondern daß es ihm nur um die Sache selbst und niemals um den Sieg zu tun war. Es würde eine Ungerechtigkeit sein, wenn hier nicht darauf hingewiesen würde, daß die treuen

Dienste, die C. durch die Heroenverehrung solcher Männer wie Duffy, Espinasse und namentlich Neuberg erfahren hat, soviel ich sehen kann, erst in diesem Buch in vollem Maße gewürdigt werden.

Nicht ganz so einverstanden, wie mit der Schilderung der sozialen Beziehungen C.s können wir mit dem Résumé sein, das Wilson von seinen Schriften gibt. Freilich ist es lobenswert, daß er mit großem Nachdruck darauf hinweist, wie vieles in den Schriften C.s, das uns heute trivial erscheint, damals der ganzen gebildeten Welt als unerhörte Paradoxie erschien und erscheinen mußte. C. hat es sein ganzes Leben durch erfahren müssen, daß die Wahrheit in ihrem Entstehen eine Minorität von Eins gegen Unendlich ist und daß sie eine gefährliche Tendenz hat, als Paradoxon zur Welt zu kommen und als Trivialität zu enden. Aber zwei Tendenzen hindern Wilson an einer wirklich unbefangenen Würdigung des Gedankengehalts in C.s Werken vom „Sartor Resartus“ an: 1. ist es ihm Herzenssache, zu zeigen, daß C. allmählich über seine deutschen Anfänge hinausgewachsen ist, ja daß sich (mit Ausnahme Luthers) eine fast deutschfeindliche Tendenz bei ihm ausgebildet hat. Ich möchte hier nur die Frage in Erwägung stellen, wie C.s Geschichtsphilosophie, die das Rückgrat seiner zweiten Epoche bildet, ohne den Einfluß Fichtes und Goethes möglich gewesen wäre; 2. aber entschädigt uns Wilson für dieses Zurücktreten der Hinweise auf Deutschland durch eine dauernde Bezugnahme auf die Philosophie des Konfuzius. Nun ist allerdings zuzugeben, daß sich C. niemals mit chinesischer Philosophie beschäftigt hat, aber um so erfreuter ist Wilson, wenn er wieder einmal nachweisen kann, daß C. hier genau dasselbe sagt, was Konfuzius auch gesagt hat, „nur mit ein bißchen andern Worten“. Es ist nur eine Bescheidenheit, wenn Wilson in dem Index seines 3. Bandes nur 21 mal den Namen Konfuzius aufführt, in Wahrheit sind die Verweise sehr viel häufiger und haben eine fatale Ähnlichkeit mit dem Hinweis auf den Kopf Karls I., den Mr. Dick im „Copperfield“ außerstande war, aus seiner Denkschrift fern zu halten.

Noch eine Warnung für den deutschen Leser: er muß es sich nicht verdrießen lassen, daß gelegentlich Wilson Veranlassung nimmt, über die Deutschen und namentlich die Vorgänge, die er geschmackvollerweise als den „Willy und Nicky Krieg“ bezeichnet, in einer Weise zu sprechen, die, wenn er sich nicht mit der Löwenhaut C.s drapiert hätte, man als Eselsfußtritte bezeichnen müßte. Zu seiner Entschuldigung mag es dienen, daß 1. sein Held ja über seine deutschen Velleitäten herausgewachsen ist, und daß 2. doch vielleicht Sterne nicht ganz unrecht mit seiner Namens-theorie hat, und man nicht ungestraft Wilson heißt. Man soll sich durch dergleichen den Genuß an einem wirklich so guten Werk, wie es das vorliegende ist, nicht verderben lassen und man soll auf dergleichen als auf Zeitkrankheiten herabsehen, die für spätere Zeiten unter die Kuriosa unserer Epoche gehören werden. Übrigens sagt einmal Konfuzius genau dasselbe.

Erlangen.

Prof. Dr. Eduard Hensel.

Winkler, Martin, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Königsberg. Peter Jakovlevič Čaadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Osteuropäische Forschungen, herausgegeben von Otto Hoetzsch. Neue Folge, Heft 1. Berlin u. Königsberg i. Pr., Ost-Europa-Verlag, 1927.

Eine sehr gründliche, auf gewissenhaftem Studium des Quellenmaterials aufgebaute Forschung über den hochbedeutsamen russischen Geschichtsphilosophen Čaadaev (sprich: Tschadajew). Mit dem seinerzeit berühmten „Philosophischen Briefe“ Čaadaevs beginnt die das ganze russische Geistesleben in der Mitte des 19. Jahrhunderts beherrschende Kontroverse zwischen „Slawophilen“ und „Westlern“. Der Entwicklungsgang dieses mystischen Geschichtsphilosophen unter den Einflüssen der Gedankengänge von Joseph de Maistre und Bonald, sowie des deutschen Mystikers Jung-Stilling ist vom Verfasser überzeugend geschildert. Dagegen ist der Einfluß der Slawophilen auf die späteren Ideen Čaadaevs vom Verfasser nur vermutet, keineswegs bewiesen. Eine Verwandtschaft der Ansichten ist hier zweifellos; es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Čaadaev ganz selbständig und vor den Slawophilen zu diesen Ideen kam. Auch die Beurteilung der Persönlichkeit Čaadaevs, als eines eitlen Poseurs, der sich als Prophet gebärden wollte, scheint uns fraglich zu sein: der mächtige Eindruck dieser Persönlichkeit auf die be-

deutendsten Männer seiner Zeit, die Liebe und Verehrung, die ihm Puschkine zollte, wäre damit ganz unvereinbar. — Jedenfalls aber gewährt Winklers Buch dem deutschen Leser einen guten Einblick sowohl in die Geistesgeschichte Rußlands in den zwanziger bis dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, als auch in die Geisteswelt Caadaevs, eines der originellsten Denker Rußlands.

Berlin.

Prof. Dr. S. Frank.

Wundt, Max, o. ö. Professor a. d. Universität Jena. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart, Fr. Frommann, 1929. 420 S.

Wundt läßt seiner Darstellung Fichtes in Frommanns Klassikern einen Band Fichte-Forschungen folgen, der eine Reihe von Einzeluntersuchungen enthält, die über den Rahmen jener Darstellung hinausgehen. Den Hauptteil, innerlich wie äußerlich, füllt der Abschnitt „Über den Geist der verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre“. Es wird darin die Frage nach der Einheit dieser verschiedenen Darstellungen aufgeworfen, und es ist außerordentlich begrüßenswert, daß Wundt den Verfechtern der Zerreißung dieser Einheit schon von vornherein aufs entschiedenste entgegentritt, wenn auch nicht so sehr auf systematische Gründe gestützt, als auf Fichtes Selbstbeurteilung und ausdrückliche Erklärung, daß seine Philosophie sich seit seines Lebens um einen und denselben Kern bewegt habe, nur in verschiedenen Ausprägungen. Demgemäß gruppiert Wundt die Untersuchung um den eigenartigen und neuen Gedanken, daß die Verschiedenheiten der jeweiligen Darstellungen Fichtes sich nur von dem Bestreben nach Anpassung an den Zeitgeist herleiten, an seine Umgebung, Schülerschaft usw., gemäß dem Fichte-Wort, daß den Gelehrten vor allem Empfänglichkeit auszeichnen müsse, um in seiner Darstellung sich seinen Hörern anzupassen. So bleibt in Wundts Untersuchung die systematische Einheit der Fichteschen Lehre gleichsam im Hintergrund stehen und wird überall indirekt gerechtfertigt durch Aufweis der Herkunft ihrer in den verschiedenen Zeiten ganz verschiedenen Form aus den jeweiligen geistig-literarischen Strömungen: die Wissenschaftslehre von 1794 aus der Sturm und Drangzeit und ihrem Geniewesen (Gedanke des Gegensatzes von Forderung und Wirklichkeit); die (ungedruckte) Wissenschaftslehre von 1797 als Annäherung an die klassische Weltansicht von Weimar (teils an Schiller und seine Auffassung des Ästhetischen als vorbereitende Sphäre für die Sittlichkeit, teils an Goethe, der sein Denken im Anschluß an ein in Kants Kr. d. Urteilkraft exponiertes Problem als ein selber anschauliches verstehen wollte); die Wissenschaftslehre von 1801 im Anschluß an Jakobi und die Romantik (Gedanke der Unmittelbarkeit der Realität und der Bewegung, mit der das Denken von der als Symbol verstandenen Wirklichkeit zur Idee sich wendet); die Wissenschaftslehre von 1804 durch den Streit mit Schelling bedingt (das Absolute als Realität und seine Erscheinung); die Wirtschaftslehre von 1810 als Darstellung im christlichen Gewand (die Johanneische Theologie); die Wissenschaftslehre von 1813/14, die keinen wesentlich neuen Gedanken den früheren Darstellungen gegenüber mehr brächte, vor allem als didaktische Versuche sich in seiner neuen Berliner Universitätstätigkeit verständlich zu machen.

In einem weiteren Abschnitt („das absolute Ich“) wird die Frage behandelt, ob das absolute Ich Fichtes mit Gott gleichzusetzen sei und schließlich verneint. Die unbedenkliche Gleichsetzung des Fichteschen Gottesbegriffs vor dem Atheismusstreit, der durchaus der der Aufklärung ist (Inbegriff der rationalen Möglichkeiten), mit dem späteren, der, (erst) im vollen Licht von Fichtes Interesse gebildet, zu einem methodisch originalen wird, erscheint problematisch. Schließlich stellt eine Untersuchung über das Verfahren der Wissenschaftslehre Fichte in den Zusammenhang des 18. Jahrhunderts und führt die Linie (der Methodenbildung) von Christian Wolff über Kant zu ihm hin. (Im Anschluß an Wundts Buch: „Kant als Metaphysiker“.)

Den Abschluß des Buchs bilden eine Reihe von Vorschlägen zu Einzelarbeiten über Fichtes Leben und seine Lehre.

München.

Dr. Kurt Schilling-Wollny.

Wilhelm Wundts Werk. Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften. Herausgegeben von Eleonore Wundt. München, C. H. Beck, 1927. 77 S.

Für alle, die sich mit dem Studium der Wundtschen Psychologie und Philosophie abgeben — und ihre Zahl wird voraussichtlich im Laufe der nächsten Jahrzehnte noch beträchtlich wachsen —, ist dieses, von der Tochter des Leipziger Gelehrten herausgegebene Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften, das sowohl eine chronologische, als auch eine sachliche Übersicht gibt, sehr wertvoll. Hoffentlich wird die Verfasserin dieser verdienstvollen Schrift eine zweite folgen lassen, welche die ganze große Literatur über Wilhelm Wundt enthalten wird.

St. Gallen.

Prof. Dr. Willi Nef.

York von Wartenburg, Graf Paul. Italienisches Tagebuch. Darmstadt, Otto Reichel, 1927. XX. 242 S.

Aus dem Nachlaß des Verf. wird hier eine Sammlung von Briefen an seine Frau von einer Italienreise im Jahre 1891 vorgelegt. Den Philosophen interessiert an diesen Reiseberichten die Art, wie sich Verf. gegenüber den auf der Reise besichtigten Denkmälern einer fremden Kultur geistig einstellt. Sie entspricht ganz und gar der Betrachtungsweise seines Freundes Dilthey: im steten Wandern des Blicks vom einzelnen Dokument zum Zusammenhang des geschichtlichen Lebens und von der Physiognomie des Ganzen zurück zu den Teilen. Die Fülle der auf diesem Wege hier gewonnenen Erkenntnisse unterliegt größtenteils der Kritik des Kunstwissenschaftlers. Aber auch religionspsychologische und geschichtsphilosophische Bemerkungen, die vor allem um das Problem des Zusammenhangs zwischen antikem und katholischem Rom kreisen, finden sich reichlich verstreut. Stets erneut bewundernswert bleibt die Fähigkeit des Verf., sich aus den kleinsten und unscheinbarsten Symptomen in die großen Linien der Geschichte, „des Reiches der Motive“, zurückzufinden.

Frankfurt a. d. Oder.

Horst Grueneberg.

SELBSTANZEIGEN

Aner, Karl, Dr. phil. Die Theologie der Lessingzeit. Halle, Max Niemeyer, 1929. 376 S.

Gegenstand dieses Buches ist die Entwicklung der protestantischen deutschen Theologie in der Spanne zwischen ca. 1740—90. Im Vordergrund steht die Neologie, deren Wesensart in präziser Abgrenzung gegenüber der vorangegangenen wolffianischen Aufklärung und dem nachfolgenden Stadium des „Rationalismus“ herausgearbeitet werden soll. Ohne lessingozentrische Anlage schließt die Darstellung Lessings theologischen Werdegang ein — in teilweise neuer Linienführung. Lessing wurzelte stärker in der Neologie, als seine Kritik an ihr vermuten läßt, aber er wuchs über sie zum Begründer des Rationalismus hinaus. Auch für das Verständnis der Kantischen Religionsphilosophie bildet volle Klarheit über das Verhältnis zwischen Neologie und Rationalismus die unentbehrliche Grundlage. Kant blieb von der Neologie unberührt und schritt auf der Lessingschen Bahn weiter. Diese Erkenntnis läßt Sinn und Wert des von Erich Klostermann in seinem Beitrag zur Seeberg-Festschrift, „Kant als Bibelerklärer“, vorgelegten Materials recht ermessen. — Die Kap. III und VIII enthalten die Grundsatzsubstantz meines Buches.

Apel, Max, Dr. phil. Die Weltanschauungen der großen Denker. Leipzig, Philipp Reclam jun., 1930. 153 S.

Berliner Rundfunkvorträge sind in der Universalbücherei als Büchlein vereinigt und sollen auch in dieser Form weitere Kreise für die philosophische Geisteswelt interessieren.

Benz, Ernst. Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929.

Die Abhandlung versucht in einer problemgeschichtlichen Darstellung die Entwicklung des Todesproblems innerhalb der stoischen Philosophie an einer Untersuchung der Hauptbegriffe darzustellen und umfaßt zwei Teile, deren erster das Todesproblem in der stoischen Physik und Psychologie darstellt, während der zweite sich mit der Deutung des Todes innerhalb der Ethik befaßt. Der erste Teil setzt ein mit dem Begriff der Wandlung und der Trennung in der zenonischen Naturphilosophie, beschreibt die Umformung der frühstoischen Anschauung durch die Kräftelehre (Wärmelehre) des Poseidonios und ihre Weiterentwicklung bei Seneca und Epiktet bis zur endgültigen Überwindung der monistischen Grundhaltung der Stoa bei Marc Aurel. Der zweite Teil beschäftigt sich u. a. mit der Wertung des Todes innerhalb der Güterlehre der Stoa, mit der ethischen Motivierung des Selbstmordes, der pessimistischen Geschichtsphilosophie Marc Aurels. Innerhalb des Hauptproblems: Tod und Willensfreiheit befaßt sich der Verf. besonders mit der Lehre von der Willensfreiheit bei Zeno, dem kynischen Freiheitsgedanken, der Auffassung vom Sterben als einer sittlichen Leistung, der Umwandlung des Freitod-Ideals mit der fortschreitenden Verinnerlichung des Selbstbewußtseins; weitere Kapitel behandeln den Problemzusammenhang von Tod, Sünde, Schuld und die stoische Anschauung von der Zeit und dem Wert der Zeit. Von zwei Exkursen bringt der erste berühmte historische Beispiele einer klassischen Verwirklichung des stoischen Freitodes (Cato, Seneca), der zweite die christliche Kritik dieses Ideals bei Augustin.

Brüll, Erhard, Dr. Erkenntniskritische Grundprobleme der Relativitätstheorie, Quanten- und Wellenmechanik. Breslau, O. Borgmeyer, 1929. 66 S.

Die Ergebnisse der jüngsten Physik haben das physikalische Weltbild tiefgehend umgestaltet und die Begriffe von Raum und Zeit, Kausalität und Naturgesetz in den Vordergrund der Erörterung gestellt. Die Umgestaltung konnte nicht ohne weitreichende Bedeutung für das philosophische Raum-, Zeit- und Kausalproblem

bleiben. Diesen Fragenkomplex ergreift die vorliegende Schrift. Sie untersucht den Wandel, den jene Begriffe innerhalb der physikalischen Forschung erfahren haben und die Beziehungen, die sich hieraus für die erkenntniskritischen Systeme des Idealismus und Realismus ergeben.

Fechner, Oskar. Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik. Ein Versuch der Überwindung Immanuel Kants. Rostock, Carl Hinstorff, 1927. VII, 175 S.

Soweit der Kantianismus als Wissenschaft auftritt, ist er mit wissenschaftlichen Argumenten angreifbar, soweit er sich aber als sog. Weltanschauung und Religionsersatz gebärdet, spricht er sich selbst jeden wissenschaftlichen Charakter ab. Der Angriff gegen den Kantianismus richtet sich gegen sein Zentrum, die sog. transzendente Logik und hier zunächst gegen die transzendente Analytik, d. h. die Kantische Lehre von den Kategorien, ihrem Schematismus und ihrer Deduktion. — Es ergeben sich folgende Resultate. 1. Die Kategorien, von denen Kant spricht, sind keine Begriffe von logischen Verknüpfungsweisen des Verstandes, sondern gewisse allgemeinste Gegenstände im Sinne des Aristoteles, welche nicht aus dem erkennenden Subjekt stammen, sondern demselben von der Seinssphäre dargeboten werden. Der Begriff „allgemeiner Gegenstand“ läßt sich als ein Etwas, welches den sog. Axiomen der klassischen Logik gehorcht, völlig widerspruchlos bestimmen. Er hebt auch die Eindeutigkeit der Raumordnung in keiner Weise auf, denn ebensowenig wie die Dreiheit einer Menge auch die Dreiheit der sie konstituierenden Einsen bedingt, kommt die Ortsbestimmtheit eines realen Gegenstandes den einzelnen inneren Merkmalen desselben zu. An diesem Sachverhalt ändert sich nichts, wenn an die Stelle des Raumes eine andere eindeutige Realordnung tritt (gegen P. Hofmann, Kt. St. Ergh. 64, S. 25 ff.). 2. Das vollständige System der allgemeinen ontologischen Kategorien kann nicht der Urteilstafel und erst recht nicht dem denkenden Subjekt entnommen werden (die Kategorienableitung als anthropologisches Problem bedeutet das Sich-selbst-Mißverstehen der Ontologie!), sondern allein der klassischen Axiomatik. Die klassischen Axiome nämlich sind keine Denkgesetze, vielmehr höchste Seinsprinzipien im Sinne des Aristoteles und konstituieren ein Bildungsgesetz, aus dem sich das umfassende System der ideal-ontologischen Kategorien (z. B. Abhängigkeit, sofern sie auf Identität beruht), einschließlich der scholastischen Transzendentalien als Teilgruppe, deduktiv ergibt. Aus dem System der ideal-ontologischen Kategorien löst sich durch einfaches Abstraktionsverfahren eine Tafel der Kategorienformen (z. B. Abhängigkeit ohne Gültigkeitsgrund), welche ihrer Stellung nach dem Kantischen Kategoriensystem entspricht, aber weit reichhaltiger und exakter ist. Diese Kategorienformen durchsetzen als ontologische Fundamentalstruktur alle Seinssphären und können durch „Schematisierung“ in die (nicht-kontingenten) Systeme der phänomenal-, der phänomenal-real- und der real-ontologischen Kategorien übergeführt werden (eine phänomenal-ontologische Kategorie ist z. B. die Abhängigkeit zwischen dem Farbenton schlechtweg und der Helligkeit schlechtweg jeder bunten Farbe; eine real-ontologische Kategorie ist die Abhängigkeit durch Kausalität). 3. Die Deduktion der Kategorien (bei Kant ein undurchdringliches Wirrsal und ein Beweis nicht für die Tiefe seines Denkens, sondern für die Fehlerhaftigkeit seines vorangegangenen Ansatzes) gestaltet sich unter diesen Verhältnissen überaus einfach. Alle Kategorien sind gültig. „Kategorien“, welche in der Erscheinungssphäre ohne Gültigkeitsgrund, d. h. also als Kategorienformen, dem erkennenden Subjekt dargeboten werden, wie z. B. die Kausalität, bedürfen der hypothetischen Ergänzung durch real-ontologische Schemata in einer besonderen real-ontologischen Sphäre, und hieraus resultiert auch eine befriedigende Auflösung des alten Humeschen Problems, das mit Hilfe einer transzendentalen Logik überhaupt nicht zu bewältigen ist.

Fechner, Oskar. Die sogenannten Axiome der klassischen Logik. Zur axiomatischen Grundlegung einer allgemeinen Ontologie der Relationen. Leipzig, O. R. Reisland, 1929. 42 S.

Diese kleine Schrift enthält einen knappen Überblick über den Aufbau der vorstehenden Abhandlung und ist zur bequemen Einführung in den gedanklichen Ge-

halt derselben besonders geeignet. Darüber hinaus wird der genaue Nachweis geführt, daß die sog. Axiome der klassischen Logik keine Denkgesetze sind, zu welchen sie erst durch die psychologistische Logik der Epigonen verfälscht wurden, sondern im Sinne ihrer Entdecker, Aristoteles und Leibniz, primär Seinsgesetze darstellen, denen nicht tautologischer, sondern synthetischer Charakter zukommt. Es wird ferner gezeigt, daß sich das in der ersten Schrift frei entworfene System der ideal-ontologischen Kategorien und hiermit auch die Tafel der Kategorienformen in strengem deduktiven, zunächst apagogischen Verfahren aus der klassischen Axiomatik ableiten läßt, daß also entgegen allen Behauptungen Kants eine exakte, reich gegliederte, allgemeine Metaphysik der Relationen *more geometrico* im Sinne des objektiven (durch die Idee des Kantischen Schematismus eingeschränkten) Rationalismus eines Cartesius, Spinoza und Chr. Wolff nicht allein möglich, sondern bereits wirklich ist. — Der Kantianismus wird nicht umhin können, sich eingehend mit den in diesen beiden Schriften entwickelten Gedankenreihen auseinanderzusetzen, sofern er überhaupt noch Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erhebt.

Freymann, Walther, Prof. an der Universität Dorpat. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie. Leipzig, Alfred Lorentz, 1930. VIII, 200 S.

Im gewaltigen Ringen der Gegenwart nach einer Grundlegung aller Philosophie behauptet Platon eine einzigartige Stellung. Die herrschenden Richtungen der Philosophie versuchen sich mit ihm auseinanderzusetzen und nehmen ihn als Ahnherrn in Anspruch. Ausdrücklich haben sich die Neukantianer auf Platon berufen. Die verschiedenartige Auffassung von Platons Philosophie ist zum größten Teil durch eine willkürliche Deutung seiner Lehre bedingt. Die wenigsten Forscher unterziehen sich der Mühe, in die ursprüngliche Bedeutung seiner Termini einzudringen, und bauen ihre Schlüsse auf der traditionellen Terminologie auf. Der Verfasser ist bemüht, das Suchen des jungen Platon nach einer Grundlegung in die ursprüngliche Terminologie zu fassen und kommt zu folgendem Ergebnis: Schon das Suchen des Sokrates richtete sich auf das Was der Gegenstände, auf das Erfassen des Soseins (ὄντα) der Gegenstände. Sokrates gelang es aber nicht, im diskursiven Denken dieses Sosein zu erschließen. Ebenso wie Sokrates versucht Platon anfangs im diskursiven Denken das Sosein der Gegenstände zu erfassen. Aber noch deutlicher als bei Sokrates zeigt sich die ganze Aussichtslosigkeit eines solchen Suchens. In mühsamen Einzeluntersuchungen erschließt sich Platon erst die neue Erkenntnis. Nicht das diskursive Denken erfährt das Sosein, sondern wir begreifen die Gegenstände, wenn wir ihr Sosein im Dasein erschauen. Dieses Schauen ist ein unmittelbares Erfassen des Soseins, ohne daß damit dessen Transzendenz aufgehoben wird. Eine solche Soseinsschau, vom Verfasser als eidetische Schau bezeichnet, stellt der Mythos dar, in dem die tiefsten Wurzeln des Seienden sich Platon offenbaren. Die erkenntnistheoretische Begründung dieser Soseinsschau bietet die Anamnesislehre. Die Seele kann das Sosein nur schauen, wenn sie in ihrer Struktur dieselbe Gliederung zeigt wie das zu erkennende Sein. Im Schauen erschließen sich die einzelnen soseienden Strukturen (ἰδέα, εἶδος), die sich als an und für sich seiende Gebilde erweisen. Aber diese soseienden Strukturen stehen in fester Bindung mit den daseienden Gegenständen. Dasein und Sosein dürfen sich nicht als feindliche Mächte gegenüberstehen, sonst gibt es überhaupt keine Erkenntnis, beide Sphären müssen die mannigfaltigsten Verflechtungen miteinander eingehen.

Heuer, Wilhelm. Warum fragen die Menschen warum? Erkenntnistheoretische Beiträge zur Lösung des Kausalitätsproblems. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1929. 321 S.

Die meisten Leser werden diese Frage (Warum fragen die Menschen warum?) in einer Weise beantworten, die auf die Erkenntnistheorie Kants zurückgeht. D. h. sie werden etwa erwidern, die Kausalität sei eine reine Denkform, der wir es zu verdanken haben, daß sich alle Erkenntnisse der Einheit des Bewußtseins bzw. der Einheit der Erfahrung einordnen. Das Kausalbedürfnis ziele demgemäß auf die Herstellung dieser Einheit ab. In einer neueren Arbeit (W. Schweizer, Erklären und Verstehen, Bern 1924 S. 39) ist dies folgendermaßen ausgedrückt: „Das Bedürfnis,

überall nach Erklärungen zu suchen, entspringt dem Streben unseres Erkennens, alles Wirkliche als Teil eines einheitlich zusammenhängenden Kosmos zu betrachten.“

Es kann nicht entschieden genug betont werden, daß diese Erklärung des Kausalbedürfnisses nichts ist als eine Theorie, und zwar eine höchst bezweifelbare und durch keine Tatsache gerechtfertigte Theorie, die häufig wird, sobald sich eine brauchbare andersartige Lösung anbietet.

Eine solche Lösung legen wir hier vor. Die unter dem obigen Titel veröffentlichten Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß das Kausalbedürfnis und also allgemein die Kausalität eine Folge davon ist, daß unsere Erkenntnis eine mittelbare Erkenntnis ist. Unsere Erkenntnis ist deshalb eine mittelbare Erkenntnis, weil sie das Ergebnis eines Vorgangs, des Wahrnehmungsvorgangs, ist. Dieser Mittelbarkeit der Erkenntnis ist es zuzuschreiben, daß man zwischen dem Erlebnisinhalt, d. h. den unmittelbar gegebenen Erkenntnisdaten, einerseits und der Wirklichkeit, deren Erkenntnis der Erlebnisinhalt uns vermittelt, andererseits unterscheiden muß. Das Bestreben vom Erlebnisinhalt zur Erkenntnis der Wirklichkeit fortzuschreiten, äußert sich im Kausalbedürfnis. Wie es kommt, daß ein solches Bedürfnis in uns wach wird, das wird in dem Buche ausführlich dargelegt.

Außer dieser wichtigsten Frage nach dem Wesen und Verlauf des kausalen Denkens werden in dem Buche noch andere Fragen beantwortet, z. B. die Frage nach der Wurzel des Satzes vom Widerspruch, nach der Natur des Verstehens bzw. des Nichtverstehenkönnens u. a. m. Es wird besonders darauf hingewiesen, daß hier nur die jetzt erschienene zweite Auflage des Buches empfohlen wird; in der ersten Auflage, die im Jahre 1921 erschienen ist, sind die meisten Probleme zwar auch aufgegriffen, aber sie werden dort noch nicht in befriedigender Weise behandelt.

Kaibach, Rudolf, Dr. theol. Ord. M. Cap. Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Düsseldorf, L. Schwann, 1928. X u. 227 S.

Der Titel des Buches bedarf zu seinem vollen Verständnis notwendig des Untertitels: „Versuch zur Grundlegung der Sozialethik“. Zu dieser Grundlegung mußte das Soziale in seiner Kausalität und Finalität erörtert und dadurch das Wesen und die Bestimmung desselben festgestellt werden. Das Resultat eines eigenen und eigentlichen sozialen Seins und entsprechender Bedeutung ergab in ethischer Beziehung neben der ethischen Norm des individuellen Seins, des Individuums, die eigene und eigentliche Norm des sozialen Seins, der Gemeinschaft: das Sozialprinzip, das die Grundlage der Sozialethik bildet. Individual- und Sozialprinzip, die in organischer Verbindung zueinander stehen, gliedern sich harmonisch ein in das System der teleologischen Gesamthethik.

Michelis, Heinrich, Studiendirektor in Jüterbog. Immanuel Kant. In Auswahl hg. u. erläutert. Dresden, L. Ehlermann, 1929 (Deutsche Schulausgaben. Nr. 123). 88 S.

Die Schrift setzt sich zum Ziel, der reiferen Schuljugend und darüber hinaus dem nicht fachwissenschaftlich vorgebildeten Leser eine Auswahl aus den bedeutendsten Schriften Kants zu bieten und sie so — unter Verzicht auf eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung des philosophischen Systems des großen Königsberger Philosophen — an die wichtigsten Probleme Kantischer Philosophie heranzuführen und damit dem Studium seiner Schriften vorzuarbeiten. Der Text ist durchaus der Kantische Originaltext. Die kleine Auswahl soll vor allem das Verständnis für die in vieler Hinsicht bis auf den heutigen Tag grundlegenden philosophischen Probleme wecken, deren Kenntnis für jedermann unerlässlich ist, der philosophisch denken zu lernen gewillt ist.

Aus dem Inhalt: 1. Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit. 2. Aus der „Anthropologie“. 3. Zur Metaphysik Kants. 4. Vom Begriff der Philosophie überhaupt. 5. Zur Ethik Kants. 6. Kants Ästhetik. 7. Zur Kritik der teleologischen Urteilskraft. 8. Vom Wesen des Glaubens. — Erläuterungen und Anmerkungen.

Nordenholz, A. Welt als Individuation. Leipzig 1927. Verlag Felix Meiner. 121 S.

Diese kleine Schrift ist aus dem Bedürfnis entstanden, die Denkmittel der neueren Naturwissenschaften, wie Anpassung, Evolution, Selektion usw. (H. Spencer, Ch. Darwin) auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sie in unser allgemeines Begriffssystem einzuordnen, zugleich aber auch sie jener Kritik zu unterwerfen, die sich gegen unser Wissen und Erkennen überhaupt richtet (Kant). Das diesen beiden Zielen gewachsene Mittel wird in der Individuation gefunden. Nach der begrifflichen Seite stellt I. die Einheit unseres Begriffsystems her (damit zugleich auch jener naturwissenschaftlichen Arbeitsbegriffe). Aber diese ihre Mittelpunktstellung vermag die I. nur deswegen einzunehmen, weil sich in ihr zugleich das Prinzip unseres Bewußtseins und seiner Welt kundgibt. Als Prinzip gewürdigt, stellt I. die Mittelbarkeit (Nichtabsolutheit) unserer Welt ins Licht. Das Prinzip und seine Vermittlerrolle zur Welt bieten den natürlichen Angriffspunkt für eine Kritik dar. Frucht dieser Kritik ist die oberste Norm unserer Werte (Freiheit), zugleich aber auch die Enthüllung des eigentlichen Sinns der nicht mehr weltlichen (rationalen) Fassungen unserer Vernunft (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Liebe).

Scheller, Emil, Dr. Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry. Halle, Niemeyer, 1929. (In Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Hans Meyer-Würzburg.)

Der Verfasser zeichnet die Grundlagen der Philosophie von Gratry (1805—72), eines Schülers von Cauchy, Ampère und Bautain, auf den schon 1902 in den „Kant-Studien“ Leclère hinwies. Gratry beansprucht das Verdienst, durch die von Leibniz in der Infinitesimalanalysis vorgelegten metaphysischen Probleme die scholastische Philosophie neu belebt zu haben. Aus der Analogie und Verschiedenheit des endlichen und unendlichen Seins wird eine induktive Metaphysik begründet. Dieser Gegensatz zum Ontologismus wird durch Analogien des metaphysischen und mathematischen Unendlichen in ihrem Verhältnis zum Endlichen verstärkt, deren Angelpunkt der Nachweis eines abstrakt aktual unendlich Großen und Kleinen ist. Löste die dialektische Induktion als kausaler Rückschluß metaphysisch das Grundproblem der Erfassung des Unendlichen, so gibt dieselbe psychologisch in der Analyse des Erkenntnisaktes Aufschluß über das ideogenetische Problem. Das aristotelisch-thomistische Gepräge tritt hervor in den Lehren vom Ursprung jeder Erkenntnis aus den Sinnen, von der tätigen Vernunft und von den Gedankenbildern. Als Höhepunkt der Ablehnung des Ontologismus gilt die Aufstellung eines göttlichen Sinnes, welcher als angeborener Sinn für das Unendliche der psychologischen Tatsache des Zuges des Unendlichen entsprechen soll. Ein längerer Exkurs über die Bewertung des ontologischen Gottesbeweises zeigt ausgehend von Kant, der in dieser Frage eingehende Würdigung erfährt, daß jener wohl nicht wesentlich, aber doch ergänzend zum kausalen Gottesbeweis hinzugehört.

Die Sprachphilosophie Gratrys sucht unter Anlehnung an W. von Humboldt das Sprachproblem nach der psychologischen und metaphysischen Seite hin zu lösen. Abschließend zeigt sich als wesentlicher Gegensatz zu Scheller bei Gratry ein Anklang an den Psychologismus, eine scharfe Absage gegen jeden Ontologismus und eine kausale, abstrakte Gotteserkenntnis.

Schultze-Jahde, Karl, Dr. phil. Erlebnis und Ausdruck. Vortragen zur Literaturästhetik. Berlin. Ebering, 1930. 152 S.

In meiner Arbeit „Zur Gegenstandsbestimmung von Philologie und Literaturwissenschaft. Ein methodologischer Versuch“ (1929) war ich bei der Untersuchung der Arten des sprachlichen Ausdrucks auf verschiedene Einstellungen gestoßen (egoisch, ethisch, logisch, ästhetisch), von denen aus sich bestimmte Ausdrucks-kategorien verstehen lassen. In der vorliegenden Arbeit habe ich die Einstellungen eingehender behandelt und das ästhetische Gebiet überhaupt als das Gebiet des auf Kontemplation abzielenden Eindrucks zu bestimmen gesucht. Von der spezifischen Einstellung zu einem Erlebnis ist es abhängig, ob lyrische Expression, Rhetorik, Abhandlung oder darstellende Dichtung entsteht, nicht vom Sachinhalt und den historisch entwickelten und bevorzugten Ausdrucksmitteln. Eine solche,

sich nicht an einem jeweiligen Begriff von Kunst als dem Gebiet der Spitzenleistungen des Ausdrucks orientierende Auffassung, die auch die elementarsten Äußerungen einbezieht, ist m. E. nicht nur systematisch-theoretisch von Belang, sondern für das besondere Gebiet der Literaturwissenschaft auch deswegen praktisch notwendig, weil sie Voraussetzung der Gebietsabgrenzungen ist, indem bei der vorherrschenden Methode allgemein-geistesgeschichtlicher Behandlung der Literatur, die zumeist irgendwie als Geschichte der Dichtung verstanden wird, die Gefahr besteht, daß die Literaturgeschichte, statt den Nachdruck auf das sprachliche Ausdrucksverfahren zu legen, allzu leicht in — gewiß auch notwendige — gedankliche Inhaltscharakteristik ausläuft und keine reinliche Sonderung von den Gebieten erlaubt, die sich mit den weltanschaulichen Inhalten und Problemen ausdrücklich befassen (Philosophie, Theologie usw.). Käme es darauf an, so würde man nicht einsehen, daß überhaupt eine Sonderwissenschaft der Literatur Existenzberechtigung habe. Von dieser Grundlage aus erörterte ich im zweiten, kürzeren Teil der Schrift einige grundsätzliche Vorfragen der Literaturästhetik, die es mit der Dichtung, dem ästhetisch-kontemplativer Einstellung entspringenden sprachlichen Ausdruck, als einem Teilgebiete der Literatur zu tun haben.

Zeininger, Karl. Magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung. Beiheft 47 zur Ztschr. f. angew. Psychologie.

Als egozentrisch, anthropomorph und magisch bestimmt hat E. Spranger die Religiosität des Kindes gekennzeichnet. Die dritte Seite, das Magische, tritt neuerdings in den Vordergrund des Interesses, seitdem die Entwicklungspsychologie auf die Bedeutsamkeit der ertümlichen Erscheinungen des Seelenlebens eindringlich hinweist. Einen Beitrag zur Jugendpsychologie will die vorliegende Arbeit bringen. Auf Grund einer allgemeinen Besinnung über das Wesen der Religion, die sich besonders an R. Otto und K. Beth orientiert, wird versucht, die magische Geisteshaltung des Kindes auf Grund der bekannten psychologischen Voraussetzungen darzustellen und zu verstehen. Die spezifischen Formen frühkindlicher Wahrnehmungsweise, also Affektbeteiligung beim Erfassen der Umwelt, Subjektivität und Labilität der Wahrnehmungsweise, ferner die kindliche Form der Vorstellungsweise, nicht zuletzt die Tatsache der subjektiven optischen und akustischen Anschauungsbilder (Eidetik), in besonderem Grade aber das eigenartige Erleben der Wirklichkeit und die mangelhafte Scheidung der Realitätsgrade beim Kind, auf die vor andern auch Piaget hinweist, hat für das Kind ein Gegenstandsbewußtsein zur Folge, das von der sachlich nüchternen Betrachtungsweise des Erwachsenen sehr weit entfernt ist, und das im Verein mit den Auswirkungen einer erst sich vollziehenden Entwicklung des Selbstbewußtseins und der nur allmählichen Abgrenzung des eigenen Ichs von der Umwelt zu einem dem Kinde völlig eigenen Weltbild führen muß. Dieses Weltbild muß mit Notwendigkeit zu einer magischen Ausdeutung der zunächst unverstandenen Vorgänge in der Umwelt führen. Einmal entstanden, wird aber die magische Haltung alles Gesehene, alles Gehörte erfassen und formen, die gesamte Wirklichkeit wird magisch erlebt.

Soweit dies auf Grund des gesammelten Materials möglich war, ist versucht worden, auch einen Überblick über die Entwicklung der magischen Haltung zu geben, ein Versuch einer personalen Typik wurde gemacht und die Bedeutung des Einflusses der Umwelt besonders beleuchtet.

Daß diese magische Haltung des Kindes für die Entwicklung seines religiösen Denkens und Vorstellens, ebenso aber auch für seine Einstellung zu den ihm vermittelten Erscheinungen der geformten Religion von größter Bedeutung ist, leuchtet unmittelbar ein. Dementsprechend wurde versucht, die magische Seite der kindlichen Religion, ausgehend vom Erleben des Heiligen durch das Kind, besonders darzustellen. Hierbei drängten sich dann eine Reihe von Folgerungen für die Religionspädagogik auf, die wenigstens kurz angedeutet wurden.

MITTEILUNGEN

IN MEMORIAM GERARD HEIJMANS

17. April 1857—18. Februar 1930.¹

Heijmans weilt nicht mehr unter uns. Die Kant-Gesellschaft hat ihr Ehrenmitglied, unsere Landesgruppe Holland ihren Ehrenvorsitzenden verloren, unser Land einen seiner größten Söhne, unsere Kultur einen ihrer zum Führen berufenen Geister.

Den Psychologen dürfte die stattliche Gestalt des greisen Präsidenten des Groninger Internationalen Psychologenkongresses noch in ungetrübter Erinnerung vor Augen stehen. Damals stand der ehrwürdige Forscher und Denker noch in ziemlich ungebrochener Kraft und Rüstigkeit da. Zeigte er doch seitdem noch in seiner klärenden Abhandlung „Über verstehende Psychologie“ (Z. f. Ps. 1927) und in seiner letzten philosophischen Arbeit: „Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre“ (in unseren Kant-Studien 1928) seine ungeschwächte Meisterschaft der Analyse, der Darstellung und Zusammenfassung. Mitten in der Korrektur der deutschen Übersetzung seiner noch 1929 erschienenen „Inleiding tot de Speciale Psychologie“ wurde er innerhalb weniger Monate von heimtückischer Krankheit dahingerafft — im vollen Seelenfrieden des über eignes individuelles Schicksal erhabenen Wahrheitsuchers, der seine persönliche, mit bedingungsloser Hingebung erfüllte Lebensaufgabe harmonisch vollendet und abgeschlossen sah.

„Saevis tranquillus in undis“, über jede Zeitströmung oder Modenrichtung erhaben, hat Heijmans in einer Zeit des Naturalismus den Geist als das ontologische und logische Prius der Natur erkannt und verkündet (Spiritus es et in spiritum reverteris), in einer Zeit des Empirismus mit dessen eigenen empirischen Methoden den Empirismus prinzipiell überwunden, in einer Zeit des Relativismus und Utilismus, des Pragmatismus und Subjektivismus die unbedingten theoretischen, sittlichen und ästhetischen Werte rein wissenschaftlich in unerschütterlicher, immanenter und universaler Geistesgesetzlichkeit verankert und begründet.

So ward er in unserer Zeit der Zerklüftung und Zerspaltung Mahner und Rufer zur tiefsten, umfassendsten, transtheoretischen Einheit und Einigkeit des Begründenden, Apriorischen, zur Ganzheit, zum Sinn und zum Ewigen.

¹ Vergl. die ausführliche Würdigung Heijmans' zu seinem 70. Geburtstag in den Kant-Studien, Bd. 32, 1927 S. 537—543. (Die Schriftleitung der Kant-Studien.)

Wie man zu seinen Ergebnissen im Einzelnen sich stellen mag, Heijmans gehört zweifelsohne zu den methodologisch reinsten, klarsten und abgeklärtesten Vorkämpfern einer streng wissenschaftlichen, den Forderungen der Vernunft wie der Erfahrung gleicherweise gerecht werdenden Philosophie.

Schon geht sein Stern auch im Ausland auf. Wie er zu wirken beginnt, das zeigen die regelmäßig sich erneuernden Auflagen seines Lehrbuches der Erkenntnistheorie („Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens“), seiner „Einführung in die Metaphysik“ und seiner „Einführung in die Ethik“.

Schlicht, tief und klar wie der Mann war sein Wort. Eine phrasenhafte Wendung sucht man in seinem monumentalen Opus vergebens. Alles an ihm war echt, rein und hehr — jedes Transigieren mit dem Ideal in seinem Leben so unmöglich wie in seiner Lehre.

Heijmans war mehr denn Philosoph, ein Weiser, Lehrer im Ideal der wahren wissenschaftlichen und sittlichen Objektivität.

Dankbar ehren wir sein Angedenken.

Leo Polak, Groningen.

Diesem Worte, im Namen der Landesgruppe Holland vom Freund und Nachfolger Heijmans', Prof. Dr. Leo Polak verfaßt, schließen wir uns mit dankbarem Nachruf und huldvollem Ehren des Angedenkens des bedeutenden Gelehrten gemeinsam an.

Der Ausschuß der Landesgruppe Holland:

Prof. Dr. H. G. Groenewegen, Vorsitzender

Dr. H. W. van der Vaart Smit, Schriftführer-Schatzmeister

Dr. J. W. Bierens de Haan

Prof. Dr. Leo Polak

Dr. C. H. Ketner

Dr. H. Wolf

Dr. R. J. Kortmulder

D. W. H. Patijn

Dr. C. J. Wynandts Francken

Prof. Jr. J. G. Wattjes

JOHN DEWEY

Von Dr. Harry Slochower, New-York

Im Oktober 1929 wurde John Dewey 70 Jahre alt. Dies war der Anlaß einer Feier der ganzen geistigen Welt der Vereinigten Staaten. Denn Dewey gilt nicht allein in rein philosophischen Kreisen als bahnbrechender Denker; auch Soziologen, Staatswissenschaftler und Führer im

Bildungswesen anerkennen Deweys bedeutende Beiträge zu ihren Gebieten.

Angefangen hat Dewey, wie fast jeder philosophische Denker in Amerika in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts, als Neo-Hegelianer. Dann kam der Einfluß des Darwinismus, und die empirisch-biologische Denkungsart löste die dialektisch-idealistische ab, bis sie schließlich das A und O seiner Philosophie wurde.

Auf dem Kontinent ist es früher üblich gewesen, die amerikanische Philosophie seit James mit dem Stichworte „Pragmatismus“ zu bezeichnen, worunter man (wie auf dem Heidelberger Kongreß im Jahre 1908) eine Art „Küchenphilosophie“ verstand. In letzterer Zeit zeigt sich eine weniger unkritische Stellungnahme; die herrschende Ansicht ist jedoch immer noch, daß der ganze Pragmatismus mit der Gedankenwelt von James zusammenfalle, und daß auch die gegenwärtige amerikanische Philosophie seinen Fußstapfen gefolgt sei.

Diese Auffassung beruht zweifellos auf einer Nichtachtung des vorhandenen Materials. Eine kritische Beschäftigung mit den Quellen würde aufweisen, daß tatsächlich nicht alle Kühe schwarz sind. Dewey, in dem James seinen kräftigsten Nachfolger gefunden hat, steht z. B. in bedeutsamen Kontrasten zu ihm. James' Hauptinteresse war die Religion, in der er eine Heilkraft für die Wunden seiner leidenden Mitmenschen sah. Dewey dagegen wendet sich entschieden von jedem Supernaturalismus ab und will zeigen, daß Begriffe wie Gott und Unsterblichkeit keine wissenschaftliche Behandlung erfahren können. Zweitens ist die Philosophie von James durch einen ausgeprägten Individualismus charakterisiert. Bei Dewey dagegen spielt das Prinzip der Kontinuität eine herrschende Rolle. Es führt zu einem markanten Hegelschen Zug in seiner Philosophie und zu einem ausgeprägten sozialen Gesichtspunkt. Drittens besitzt Dewey einen profunden Glauben an die Macht der Vernunft, das Leben umzugestalten, während James bekanntlich dem triebmäßig Instinkthaften huldigte. Der rationalistische Einschlag Deweys ermöglichte ihm, die methodologischen Waffen für den Pragmatismus zu schmieden. Dewey ist der Logiker des Pragmatismus.

Deweys Standpunkt, knapp und präzise formuliert, ist eine Art anti-theologischer Sozialismus. Anti-theologisch, indem die Existenz Eines Prinzips (theologischer Gott oder metaphysisches ens realissimum), das vollkommen ist und vollständig vorliegt, geleugnet wird. Sozialismus, indem die Bedeutung sozialer Bedingungen für jede individuelle Tatmöglichkeit hervorgehoben wird.

Deweys anti-theologische Tendenz zeigt sich in seiner Stellungnahme zu der beharrlichen Frage in der Philosophie: dem Problem der Wirklichkeit. Die romantisch-idealistischen Systeme (besonders auf dem

Kontinent) versetzten die Wirklichkeit in irgendeine trans-empirische Sphäre; dabei lag die stille Voraussetzung, daß dieser ideale Kosmos scharf getrennt von der empirischen Welt der Dinge sei, daß ihm keine der Begrenzungen und Unvollkommenheiten der letzteren anhaften dürfe.

In „Nature and Experience“, das uns seine Gesamtphilosophie in reifster Form wiedergibt, weist Dewey darauf hin, daß die Wirkungen dieser scharfen Scheidung unheilvoll gewesen sind. In der Philosophie hat sie zunächst die eitle Aufgabe geschaffen, die Welt, in der wir leben, „wegzuerklären“ zugunsten einer anderen Welt, die (kraft einer ursprünglichen Annahme) nie erkannt werden kann. Dieser radikale metaphysische Dualismus ist somit verantwortlich für antinomische Formulierungen von Problemen, für die die Philosophie bis nun keine Lösung hat finden können. Ihre dialektischen Schwierigkeiten müssen beharren, solange eine Entweder-Oder-Fragestellung gesetzt wird, weil (wie Dewey überzeugend nachweist) ein scharfer Dualismus ein unauflösbares Prinzip der Interpretation aufzwingt. Im praktischen Leben übt sie die Wirkung aus, des Menschen Energie und Denken von den Instrumenten des empirischen Lebens, von auf Selbstvertrauen fußender Aktivität abzulenken.

Dewey empfiehlt demnach die Preisgebung dieses Standpunktes, und in einer ausführlichen Betrachtung zeigt er, daß die Methode des empirischen Naturalismus den einzigen Weg bietet, wodurch wir zwanglos die Stellungnahme der modernen Wissenschaft akzeptieren und dabei dennoch die Welt der gehegten Güter aufrecht erhalten können. Diese Methode erschüttert viele „Ideale“, welche mit „natura rerum“ sich nicht vertragen, und belebt Werte, die ihre Wurzeln in der Natur haben und also keine Illusionen sind. Indem Dewey die Willkürlichkeit einer unversöhnlichen dualistischen Metaphysik aufweist, versucht er auf positiver Seite zu zeigen, daß der Hiatus zwischen Werten und Dingen, Wirklichkeit und Schein, idealen Urtypen und physischem Geschehen (oder in Deweys Terminologie zwischen „Natur und Erfahrung“) überbrückt werden kann durch Anwendung des Kontinuitätsprinzips.

In engem Zusammenhang mit seinem empirischen Anti-Dualismus vertritt Dewey den Standpunkt, daß die traditionelle unwandelbare Substanz ersetzt werde durch die Idee von „Geschehnissen“ („events“), die sich in der Zeit und im Raum abspielen. Die Kritik richtet sich gegen den klassischen Versuch, die Wahrheit, das Gute, die Wirklichkeit zu finden. Dewey betont, daß jede spezifische Lage untersucht werden müsse, wenn unsere empirischen Probleme gelöst werden sollen. „Wäre es“, schreibt Dewey, „tausendmal dialektisch bewiesen, daß das Leben als Ganzes durch ein transzendentes Prinzip zu einem endgültigen,

alles einschließenden Ziel geführt wird; es bleiben dennoch in unserer konkreten Welt Wahrheit und Irrtum, Gesundheit und Krankheit, Gutes und Böses, Hoffen und Furcht gerade was und wo sie jetzt sind. Wenn wir unser Bildungswesen, unser Handeln, unsere Politik verbessern wollen, dann müssen wir uns mit den spezifischen Umständen ihrer Hervorbringung befassen.“

Aufschlußreich für Deweys Richtung ist seine Kritik der Erkenntnistheorie.

In der Tradition des erkenntnistheoretischen Problems herrscht die Voraussetzung, daß der Gegenstand der Erkenntnis von dem erkennenden Subjekt oder Gedanken scharf getrennt sei. Um diesen Dualismus zu beseitigen, hat sich die Philosophie große Mühe gegeben. Der Idealismus und der Realismus versuchten es, indem sie dem Gegenstande oder dem Subjekt die Realität absprachen. Dewey verneint den hier vorausgesetzten Dualismus und weist auf die Tatsache des sozialen Lebens (möglich gemacht durch Kommunikation: Sprache, Instrumente) als Zeuge des empirischen Bandes zwischen der physischen und idealen Welt. Und weil Dewey die Erkenntnis von ihrem Gegenstande nicht scharf trennt, sieht er im Denken kein eitles Epiphänomen, keinen passiv reflektierenden Spiegel. In seiner berühmten Theorie des „Instrumentalismus“ erscheint das Denken als Werkzeug mit einer positiven Funktion: die Umwandlung, nicht allein das Erkennen des Objekts¹. Diese Betonung der umwandlungskräftigen Macht des Denkens beleuchtet den radikalen Futurismus der Philosophie Deweys. Im Gegensatz zu der herrschenden Tradition in der Philosophie, die ihren Blick auf das Vergangene richtete, wie Wotan „zu schauen und nicht zu schaffen kam“, weist Dewey darauf hin, daß die Welt eine wachsende, Neues hervorbringende ist, legt er Gewicht auf das Handeln. Das Denken soll nicht allein die Vergangenheit umfassen; es soll die Zukunft gestalten.

In dem Hinweis auf Konsequenzen, in der Betonung des Handelns, in dem Versuch, Idee und Natur zu vereinigen, bedeutet Dewey einen Protest gegen die romantische Flucht, versucht er eine Synthese von Naturalismus und Idealismus, von Anthropologie und Philosophie.² Dewey sieht ein, daß wir in einer Gesellschaft leben, die soziale Probleme zu lösen hat. Mit Marx sieht er in den gesellschaftlichen Zuständen den Ausgangspunkt für Reformen. Mit Marx verwirft er leere metaphysische Probleme und erblickt in der Umänderung der empirischen Welt das große Licht der Zukunft.

¹ Deweys ganze Stellungnahme setzt voraus, daß Wahrnehmung keine Erkenntnis, daß Erkenntnis mittelbar ist.

² Der Berührungspunkt mit Max Weber und Max Scheler und den fruchtbaren Ansätzen von Karl Mannheim liegt auf der Hand.

In der Tradition des europäischen Idealismus spukt ein Geist: Der Gedanke Eines vollkommenen Prinzips, das ganz und vollendet vorliegt, das wir a priori erkennen können und das die Philosophie bloß widerzuspiegeln d. h. zu erkennen und zu beschreiben hat. Dieser Geist gab unlösbare Probleme auf und reduzierte die Welt des Raumes und der Zeit, in der der Mensch lebt, zu einem Reich der Schatten. Er gab ihm Ideale auf, die er nie verwirklichen konnte. Auf diese Weise säte er die Körner der Romantik und des Pessimismus in seine Brust.

Die große Hoffnung im Pragmatismus John Deweys besteht darin, daß er das Reich der Werte in die Welt der Erfahrung heruntergeführt hat, daß er dem Philosophen empfiehlt, seine Augen auf die pulsende Welt zu lenken — und da diese Welt tatsächlich nicht die beste aller möglichen Welten ist —, daß er die Macht seiner Gedanken benutze sie zu ändern, nicht allein des Individuums wegen, sondern auch der Gesellschaft halber.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Philosophie Deweys das Titanische mangelt, daß diese Gedankenwelt zu sehr an die geordnete Struktur der Natur glaubt, als daß sie Sinn für das Gefährliche, das Gewagte, das Abgründige haben könnte. Es fragt sich nur, ob eine Philosophie, die wissenschaftlichen Charakter haben will, sich nicht auf die „wohlgegründete Erde“ beschränken muß, ob nicht Trost für den Schrei eines Heinrich von Kleist oder für Hungernde wie Tonio Kröger, d. h. Balsam für spezifische, individuelle Leiden eher in Religionsmythologien zu suchen sind. Deweys Philosophie will vornehmlich Diesseitigkeitslehre sein mit besonderer Betonung des sozialen Problems. Sie ist somit der Ausdruck einer schwer errungenen Erkenntnis unseres Zeitalters.

Es ist ein heroisches und herrliches Bestreben, die Dinge „sub specie aeternitatis“ ansehen zu wollen. Aber der Mensch ist kein Gott, und die Wunden, an denen unsere Welt blutet, werden nicht geheilt durch pure Kontemplation. Was uns not tut, ist ein aktives Hineintauchen in die tatsächlichen Probleme dieser unserer so sehr begrenzten und unvollkommenen Welt. Was uns not tut, ist die Stellungnahme (wie sie Dewey nennt): *sub specie generationis*.

Das Studium folgender Werke ist für eine genauere Kenntnis der Philosophie Deweys unerlässlich: 1. „Nature and Experience“ (2. Aufl.), 2. „The Quest for Certainty“ (N. Y. 1929), 3. „Reconstruction in Philosophy“, 4. „Essays in Experimental Logic“. Für eine Einführung in Deweys Gedankenwelt eignen sich die Sammelbände: „The Philosophy of John Dewey“ (H. Holt & Co., N. Y. C.) und Deweys „Characters and Events“.

DIE SLAVISCHE PHILOSOPHIE IN IHREN GRUNDZÜGEN UND HAUPTPROBLEMEN¹

Von Prof. Dr. Iwan Mirtschuk

Den Ausgangspunkt der Untersuchungen über die Grundzüge und Hauptprobleme der slavischen Philosophie bildet die sich unwillkürlich aufdrängende Tatsache, daß die Resultate der philosophischen Spekulation bei den Slaven keinesfalls mit den Errungenschaften ihrer sonstigen intellektuellen Arbeit gleichen Schritt halten. Hauptsächlich in der theoretischen Philosophie besitzen die Slaven keinen einzigen Denker, dessen System bedeutenden philosophischen Systemen anderer europäischer Völker gleichgestellt werden könnte. Die metaphysischen Probleme finden bei den Slaven geringes Interesse, und wenn sie überhaupt behandelt werden, so meistens unter dem religiösen Gesichtspunkte, welcher für die slavische Mentalität tonangebend ist. Was den Slaven beinahe gänzlich fehlt, das ist jener aufbauende und ordnende Sinn, und der für die Deutschen so charakteristische gewaltige Schwung des abstrakten Denkens, welche Faktoren erst imstande sind, zur Ausbildung eines einheitlichen Systems beizutragen.

Die Tatsache der schwachen Entwicklung der theoretischen Philosophie unter den Slaven läßt sich durch zahlreiche Beispiele und Zitate aus der russischen, polnischen und tschechischen Literatur bestätigen, so daß in diesem Punkte ein Zweifel gänzlich ausgeschlossen erscheint. Es drängt sich uns jedoch die Frage nach den Ursachen auf, welche diesen Tiefstand des philosophischen Denkens zur Folge haben. Man kann wohl mit Recht annehmen, daß teilweise die ungünstigen materiellen Verhältnisse, in welchen sich das intellektuelle Leben der Slaven im Laufe der Geschichte entwickelt hat, dazu beigetragen haben mögen. Auch der Mangel an Tradition, der Mangel an organischem Zusammenhange zwischen dem Alten und dem Neuen, geringe oder gar keine Vertrautheit mit den von anderen slavischen Philosophen errungenen Resultaten — diese Kardinalfehler aller Slaven — können in diesem Zusammenhange als mitwirkende Faktoren angeführt werden. Aber in diesen mehr äußeren Momenten liegt letzten Endes doch nicht die Lösung des großen Rätsels, ist keinesfalls die Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der slavischen Philosophie gegeben. Wenn wir die restlose Aufklärung dieses Problems anstreben wollen, müssen wir tiefer vordringen und auf die Grundelemente der psychischen Struktur aller Slaven zurückgreifen sowie die in der slavischen Philosophie vorherrschenden Tendenzen einer genauen Analyse unterziehen.

¹ Auszug aus dem von Prof. Dr. Mirtschuk am 4. Dezember 1929 in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft unter obigem Titel gehaltenen Vortrage.

Wenn es erlaubt wäre, die im geistigen Leben der Slaven wirkenden Kräfte bildlich darzustellen, ließe sich dies folgendermaßen ausdrücken. Die geistige Energie in der Form des philosophischen Denkens hat bei den Slaven nicht vertikale, sondern horizontale Tendenzen, sie strebt nicht der Höhe zu, sondern breitet sich wagrecht aus. Es bilden sich keine Konzentrationspunkte in den Köpfen genialer Individuen aus, in welchen diese Energie zur größten Potenz gelangt; dafür aber finden wir ein verhältnismäßig hohes Niveau philosophischer Produktion in weiten Gesellschaftskreisen, ja sogar in den breiten Volksmassen, deren geistige Kultur einen großen Reichtum philosophischer Elemente aufweist. Eine Weltanschauung, gestützt auf eine eigenartige Metaphysik, in welcher die Stellung des Menschen in dieser Welt, seine Rolle im Leben und seine Beziehung zum Absoluten ganz genau fixiert sind, ein System der praktischen Philosophie, angepaßt der konkreten Wirklichkeit, eine originelle Ästhetik, ein Schönheitssinn, welcher in der ungemein subtilen Volkskunst seine äußere Form und praktische Verwendung findet, eine tief fundierte Volksdichtung — alle diese Momente deuten darauf hin, daß die philosophische Kultur innerhalb des Slaventums zu den breiten Massen Eingang fand und dort günstigen Boden antraf.

Ein weiterer Beweis, welcher auf die Ausbreitung des philosophischen Denkens unter den Slaven in weiterem Maßstabe, also auf seine horizontale Tendenzen hinweist, ist die Tatsache, daß philosophische Spekulationen sich nicht auf die verhältnismäßig bescheidene Fachliteratur beschränken, sondern hauptsächlich in den Werken der schönen Literatur nach neuen Ausdrucksformen ringen. Über die philosophische Bedeutung solcher Denker wie Tolstoj, Dostojewskij in der russischen, Mickiewicz, Stowacki, Krasinski in der polnischen Literatur sowie vieler anderer ist kaum ein Zweifel möglich. Mit den Werken dieser Dichter aber drang die philosophische Spekulation in weitere Gesellschaftskreise ein, welche den Facharbeiten der eigentlichen Philosophen selbstverständlich fernstehen. Dieser Umstand hatte jedoch weittragende Folgen. Dadurch daß das philosophische Denken der Slaven, statt sich in einigen bloß einer beschränkten Anzahl unmittelbar Interessierter zugänglichen Systemen zu konzentrieren, horizontale Entwicklungstendenzen zeigt, weitere Schichten umfaßt, sieht es sich gezwungen, den Bedürfnissen und der Denkungsart dieser Kreise, in welchen es Verbreitung findet, sich anzupassen. Infolgedessen verliert es an Feinheit, es büßt seinen abstrakten Charakter ein, es wird konkret, praktisch, unmittelbar mit dem Leben verknüpft. Im Mittelpunkt des philosophischen Interesses der Slaven steht nicht die Erkenntnis, ihre Möglichkeit und ihre Grenzen, sondern in erster Linie der Mensch und sein Schicksal, das menschliche Leben und sein Sinn.

Nicht die Sphäre des Seins, sondern die des Sollens hat Bedeutung für den slavischen Denker, welcher keinesfalls der reinen Spekulation, sondern der praktischen Philosophie seine Kräfte widmet. Diesem Grundcharakter der slavischen Philosophie entspringt auch die Realisierungstendenz der Slaven, d. i. das Bestreben, die Resultate der theoretischen Spekulationen in die Praxis umzusetzen und im weiteren Verlaufe eine Art prästablierter Harmonie zwischen dem Leben und der Lehre, zwischen den Worten und den Taten herzustellen. Dadurch wird die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen der menschlichen Tätigkeit oft ganz illusorisch, was zur Folge hat, daß die Theorie durch praktische Elemente „verunreinigt“ und die Praxis durch idealisierende Momente unbrauchbar gemacht wird.

Wollen wir die Grundzüge und Hauptprobleme der slavischen Philosophie restlos erfassen, müssen wir noch außerdem auf die psychische Grundstruktur der Slaven zurückgreifen und jene Eigenschaften und Funktionen derselben klarlegen, deren Überwiegen und besondere Färbung das Gesamtgepräge ihres psychischen Lebens bedingen. Was uns dabei zuerst in die Augen fällt, ist das starke Überwiegen des Emotionellen über das rationale Element. Diese Eigenschaft ist charakteristisch für die Slaven, deren Leidenschaftlichkeit gewöhnlich in weiter Amplitude die polaren Gegensätze durchläuft.

Eine andere charakteristische Seite der slavischen Psyche ist der spezifisch slavische Mystizismus, eine Art Verträumtheit, welche alle Dinge und Prozesse mit dem Nimbus des Geheimnisvollen umspannt und leicht in Aberglauben übergeht. Er unterscheidet sich wesentlich von dem deutschen Mystizismus, dessen Hauptkomponente jenes Eindringen in die Untiefen der menschlichen Seele darstellt, wie wir es in der deutschen Mystik eines Eckhardt konstatieren können. Der Mystizismus bildet den Übergang zu einer weiteren Haupteigenschaft des slavischen Typus, und zwar zur tiefen Religiosität, welche im psychischen Leben aller Slaven eine dominierende Rolle spielt. Zahlreiche Arbeiten hauptsächlich polnischer Verfasser aus dem verflossenen Jahrhundert unterstreichen als einen Hauptzug in der Mentalität nicht nur der jetzigen Slaven, sondern auch der Urslaven das Überwiegen des Emotionellen und speziell des religiösen Gefühls in ihrer national psychischen Struktur. Im Vergleich mit dem politischen Stamm der Romanen und dem philosophischen Stamm der Germanen werden die Slaven zu einem religiösen Stamm im wahrsten Sinne des Wortes gestempelt.

Auf diesen Grundeigenschaften der psychischen Struktur, auf der Präponderanz des Gefühlslebens, auf dem daraus resultierenden Mystizismus und der angeborenen Religiosität ruht der ganze Komplex philosophischer Fragen, welchen die große Mehrzahl slavischer Philo-

sophen des XIX. Jahrhunderts ihr Augenmerk zugewendet hat, und den wir kurz mit dem Terminus „Messianismus“ umfassen. Die stärkste Prägung erhielt der Messianismus in der polnischen Literatur des XIX. Jahrhunderts, in welcher er uns entweder als historiosophische Konzeption eines Cieszkowski, oder als logische Folge des ganzen Systems bei Hoene-Wronski, oder aber als rein religiöse Erscheinung bei Towiański gegenübertritt. Jedoch auch die wichtigsten geistigen Strömungen Rußlands aus dem verflossenen Jahrhundert und in der Gegenwart, wie die Slavophilen mit Chomiakov an der Spitze, das Westlertum mit Herzen als seinem Hauptvertreter, Tschaadajev, Tolstoj, Solovjev, die eurasische Richtung der Neuzeit, der Kommunismus u. a. m. lassen sich auf den gemeinsamen Nenner des Messianismus bringen, geradeso wie Masaryk als Erneuerer derjenigen messianistischen Ideen gilt, welche das tschechische Volk vor Jahrhunderten beseelten. Auch bei den Ukrainern, bei welchen trotz ihrer Religiosität dieser Ideenkomplex in früheren Zeiten nur schwachen Widerhall fand, wird heute der Messianismus im Zusammenhange mit der Staatsidee durch W. Lipinsky vertreten.

Bereits diese kurze Untersuchung hat gezeigt, daß die slavische Philosophie im Sinne der Gesamtheit philosophischer Produktion aller Slaven andere Entwicklungstendenzen hat als die Philosophie sonstiger europäischer Völker, und daß sie durch gemeinsame Merkmale gekennzeichnet ist, welche den Slaven innerhalb der Philosophie einen besonderen Platz einräumen. Aus dieser Stellungnahme resultiert unmittelbar die Überzeugung, daß es einen ganz falschen Schritt bedeuten würde, wenn die Slaven sich bemühen sollten, westeuropäische Philosophie unmittelbar auf ihren Boden zu verpflanzen. Ein solches Experiment muß von vornherein mit einem Mißerfolg rechnen. Vielmehr besteht die Aufgabe der Slaven innerhalb der Philosophie darin, in erster Linie sich selbst, ihr eigenes „Ich“ zu suchen, also jenes Gebiet philosophischer Betätigung ausfindig zu machen, welches der Grundstruktur ihrer Psyche entspricht. Jede slavische Nation selbst muß unter Berücksichtigung aller hier hervorgehobenen gemeinsamen Merkmale sowie auch der individuellen Charakterzüge sich ein Programm der weiteren Arbeit auf dem Gebiete der Philosophie schaffen. Und wenn es den Slaven gelingt, diese keinesfalls leichte Aufgabe zu erfüllen, d. i. die weitere Entwicklung der Philosophie mit den Grundeigenschaften der psychischen Struktur und den in ihrem geistigen Leben herrschenden Tendenzen in Einklang zu bringen, wird dies den Aufschwung einer originellen schöpferischen Tätigkeit zur Folge haben und das Anwachsen derjenigen Originalität bewirken, welche zusammen mit der Tradition die Möglichkeit bedeutender Resultate bedingen.

ANSPRACHE ZUR BERLINER MENDELSSOHN-FEIER IN DER SINGAKADEMIE¹

am 8. September 1929

Von Dr. David Baumgardt, Privatdozent der Philosophie an der
Universität Berlin

Unter allen den Körperschaften, die heute dem großen Humanitätslehrer Mendelssohn ihren Dank entbieten, darf und möchte auch die Kant-Gesellschaft nicht fehlen. Denn auch die Kant-Gesellschaft fühlt sich durch so manche Bande mit dem hohen und reinen Geist, den wir heute feiern, verbunden. Ja man könnte versucht sein zu sagen: auch die Kant-Gesellschaft ist heute sogar mancher ähnlichen Mißdeutung ausgesetzt wie Moses Mendelssohn.

Man hat es nämlich auch an unserer Gesellschaft — ebenso wie an Mendelssohn — öfters rügen wollen, sie sei allzu tolerant, allzu duldsam. Man hat es der Kant-Gesellschaft vorgeworfen, sie sei zu sehr von der strengen Philosophie ihres geistigen Schutzherrn abgewichen, und sie habe ihre Tore zu weit auch für ganz andere, freiere Weltanschauung geöffnet. Und hinter alledem steht dann allzu leicht der Vorwurf — gegenüber Mendelssohn wie gegenüber der Kant-Gesellschaft —: eine solche Toleranz sei eigentlich ein Mangel an Entschiedenheit der Haltung, ja sie sei schließlich Opportunismus. Aber ich glaube es fest: wenn diese heutige Feier einen wirklich lebendigen Wert behalten soll, dann kann es nur der sein, den wahren, den geprüften Toleranzwillen auch der Gegenwart gegen jede Verdächtigung mit aller Kraft zu schützen. Ja auch da, wo ausnahmsweise einmal der Toleranzgedanke vollen Erfolg gebracht hat, da muß er vor diesem Vorwurf des Opportunismus bewahrt werden.

Gerade Mendelssohn aber und Kant gehören gewiß zu den lautersten und zu den unangreifbarsten Vorkämpfern, die der Toleranzgedanke bisher gefunden hat. Kant und Mendelssohn haben zweimal in ihrem Leben philosophisch die Klingen gekreuzt. Das erste Mal ist Mendelssohn — wenigstens nach dem Urteil der Berliner Akademie der Wissenschaften — der Sieger geblieben. Das andere entscheidende Mal — vor dem Urteil der Kritik der reinen Vernunft — blieb Mendelssohn der Unterlegene. Aber in beiden Fällen ist niemals ein Schatten von Neid oder ein Schatten von Überheblichkeit über diese beiden reinen und starken Seelen hinweggegangen. Kant und Mendelssohn haben sich niemals bei aller Differenz der philosophischen Meinung die aufrichtigste Anerkennung gegenseitig versagt.

¹ Vgl. auch den Jubiläumsaufsatz „Moses Mendelssohn und Immanuel Kant“ von Walter Kinkel, Kant-Studien Bd. 34, S. 391 ff.

Ja gerade Mendelssohn hat es mit klassischer Kraft in seinem „Jerusalem“ ausgesprochen: die echte Versöhnlichkeit ist nur die, die in voller innerer Stärke jeden anderen dulden und ertragen kann. Diese Toleranz aber hat nichts mit Schwäche zu tun. Nur der gemeine Sinn hält Güte und Nachsicht für Ohnmacht. Die wahre Güte aber kann nur aus einer vollen inneren Kraft entspringen, niemals aus einer blinden Nachgiebigkeit. (Die wahre Toleranz ist allein die, die aus einem vollen Bewußtsein ihrer inneren Stärke handeln kann, und die es dabei nicht mehr nötig hat, irgend etwas Außenstehendes herunterzuziehen oder gar zu vergewaltigen). Und die Aufgaben für eine solche echte Toleranz sind auch heute gewiß noch nicht geschwunden. Nur ihre Ziele haben sich gewandelt. Zur Zeit Mendelssohns galt es noch, im schärfsten Kampf Duldung zu bewirken zwischen den verschiedenen Religionen. Heute aber gilt es vor allem, Versöhnung und Verstehen zu schaffen zwischen den Völkern, zwischen den Rassen und den politischen Parteien. Nicht mit Phrasen, sondern allein mit aktiver Arbeit des Gedankens und der Tat. Denn diese echte Versöhnlichkeit ist auch niemals ohne Arbeit und ohne Opfer zu beweisen. Sie kostet immer scharfe Anspannung, ja kostet oft genug auch Schmerzen von Selbstüberwindung für jede Partei, die für sie wirkt. Sie bedeutet fast immer einen harten, schweren Eingriff in so manche alten, allzu liebegewordenen egozentrischen Phantasien.

Aber wir hoffen es ganz im Sinne der tief überzeugenden Worte, die der Herr Reichsinnenminister Severing eben sprach: nur einer solchen aktiven Versöhnlichkeit kann, ja muß auch einst ein wahrer Erfolg blühen, wie auch Mendelssohn ihn ja nach manchem Kampf seines Lebens in breitem Ausmaß gefunden hat. Beate Berwin hat gerade in einer Veröffentlichung der Kantgesellschaft diese überwältigende Wirkung Mendelssohns auf seine Zeitgenossen sehr ausführlich nachweisen können. Und nur, wenn so Kant und Lessing und auch Mendelssohn uns wieder wirkliche Vorbilder werden zu neuer schaffender Toleranz, dann wird auch dieser Mendelssohn-Gedenktag erst seinen eigentlichen Gegenwartswert beweisen können. Und eben in diesem Sinne habe ich daher dieser Gedenkfeier auch im Namen der Kantgesellschaft und im Namen ihrer Berliner Leitung, im Namen Professors Lieberts, die herzlichsten Grüße zu überbringen und ihr ein recht volles Gelingen zu wünschen.

ZU „ZWEI DINGE ERFÜLLEN DAS GEMÜTH MIT IMMER NEUER UND ZUNEHMENDER BEWUNDERUNG UND EHRFURCHT, . . . DER BESTIRNTE HIMMEL ÜBER MIR, UND DAS MORALISCHE GESETZ IN MIR“.

Von Prof. Dr. Edmund O. von Lippmann

Anläßlich meiner geschichtlichen Nachweise zu obigem Ausspruche (Bd. 34, S. 252) erhielt ich von mehreren Seiten Zuschriften und Anfragen, die ich im folgenden kurz wiedergeben und beantworten möchte:

1. Herr Geh.-R. Prof. Dr. Vaihinger machte mich in einigen Zeilen freundlichst darauf aufmerksam, daß er schon in Bd. 2 der „Kantstudien“ (S. 491) eine Beeinflussung Kants durch das Schreiben Senecas an Helvia vorausgesetzt und sich hierüber des Näheren geäußert habe; daß gerade Seneca schon vor Jahren mit in Betracht gezogen wurde, hatte ich zwar erwähnt, versäumte jedoch leider, den Namen Vaihingers dabei ausdrücklich zu nennen, und hole dies daher jetzt gerne nach.

2. Einige Leser wünschten zu wissen, welche Stellen der von mir angeführten Werke Platons in Betracht kämen, „da diese doch zu umfangreich sind, um sie erst nochmals zu durchsuchen“. Ich führe sie nachstehend in knappem Auszuge an und verweise (betreff der Zusammenhänge) zugleich auch auf die deutsche Übersetzung von Müller und Steinhart (Leipzig 1850 ff.), die zwar sprachlich ungenau und schwerfällig ist, dafür aber höchst gewissenhaft und zuverlässig:

a) „Theaitetos“ 153 (Bd. III, 117): Der ewig gleichbleibende Kreislauf der Gestirne in seiner Bedeutung für Bestehen und Erhaltung von Göttern und Menschen.

b) „Timaios“ 90 (Bd. VI, 219): Die Seele ist dem Himmel entsprossen und verwandt dem Himmlischen, dem Göttlichen; diese Verwandtschaft gilt auch von den Bewegungen des Göttlichen, des Seelischen in uns, und von jenen des Weltganzen; man erkenne den Einklang beider, also der Wandlungen, die der Kosmos, die göttliche Weltordnung, am Himmel bewirkt, und derer, die sich im eigenen Inneren vollziehen.

c) „Gesetze“ XII, 966 (Bd. III b, 430 ff.): „Zwei Dinge sind es“ (so heißt es dort wörtlich), die zur Überzeugung vom Dasein der Götter führen: das Eine ist die Einsicht, daß die Seele das ursprünglichste und göttlichste aller Dinge darstellt (das eigentlich Primäre); das Zweite ist die Erkenntnis der gesetzmäßigen Bewegungen der Gestirne, als Kundgebung der weisen Einrichtung alles Bestehenden. Aus dem Einklange Beider erfließt die Anwendung auf sittliche Einrichtungen und sittliche Gesetzesbestimmungen. (Gemeint ist hiermit: der Anblick der

unwandelbaren und ewig harmonischen Himmelsbewegungen wird den Betrachter daran erinnern, das auch sein Inneres der verwandten, ja nämlich höchsten Quelle entstammt und gleicher dauernder Harmonie fähig ist, die er also selbst erstreben, und zu der er andere anleiten soll).

ENTGEGNUNG AUF DIE KRITIK MEINES BUCHES „MATHEMATISCHE EXISTENZ“

durch Herrn Prof. Dr. Aloys Müller in den „Kant-Studien“, Bd. 34,
Heft 3-4

Wollte ich die Sprache des Herrn Referenten sprechen, so müßte ich etwa beginnen: „Der Ref. ist ein durchgebildeter — ‚Gegenstandstheoretiker‘. Er hat auch, hauptsächlich wohl bei Rickert und Meinong, Philosophie gelernt . . .“ Denn „Gegenstandstheorie“ hat mit Philosophie in Wahrheit ebensowenig zu tun wie Mathematik. „Mathematische Existenz“ besagt „Seinssinn des Mathematischen“, aber keineswegs „Gegenstandscharakter der mathematischen Gegenstände“. Denn „das Mathematische“ ist gar kein „Gegenstand“! „Mathema“ bedeutet ursprünglich ein Gerät mit bindenden und gestaltenden (in der Frühzeit magisch gedachten) Kräften. (Vgl. W. Porzig, Indogerm. Forsch. 42, S. 221ff., u. O. Becker, Philos. Anz. III, S. 269ff.) Es ist in der Tat dasjenige Mittel, das — in besonderen wohldefinierten Fällen — die Herrschaft über das Unendliche ermöglicht. Aber nur ein selbst endliches Wesen kann die Beherrschung des Unendlichen sinnvoll wollen; dem intellectus infinitus ist sie von vornherein zugefallen. Damit ist die Frage nach dem Seinssinn des Mathema zurückverwiesen auf den Seinssinn seiner Funktion als Gerät und von da auf den Seinsmodus des endlichen Subjekts, sofern es jenes Gerät handhabt. Darum also ist die entscheidende ontologische Frage in der Philosophie der Mathematik die nach dem „mathematisierenden Dasein“. Das „Zentralproblem der Philosophie der Mathematik“ ist also nicht nur nicht „ohne jeden Zweifel“ (!) die Frage nach dem Gegenstandscharakter der mathematischen Gegenstände“, sondern jener Ansatz verbaut überhaupt a limine jede mögliche unbefangene Frage nach dem Seinssinn des Mathema. Zugespitzt ausgedrückt: Der „Gegenstandstheoretiker“ ist — als solcher — entweder ein schlechter Philosoph oder ein schlechter Mathematiker: das erste, wenn er, wie der durchschnittliche Mathematiker, naiv objektivistisch denkt und die kritische Frage nach der Natur seiner „Objekte“ gar nicht stellt; das zweite, wenn er von einem (aktual) unendlichen Reich „idealer“ Gegenstände und Relationen spricht, ohne zu sehen, daß gerade davon in der Mathematik nie die Rede ist — außer in gewissen widerspruchsvollen Spekulationen der naiven Mengen-

lehre. Aber es ist nun einmal seine ihm eigentümliche Hybris, sich dem intellectus infinitus gleichzusetzen, freilich gepaart mit einer spezifischen Kritiklosigkeit, die ihm das — zu seinem Glück — verbirgt. — Die gegenwärtige Lage der Philosophie der Mathematik kann unmöglich verstanden werden ohne das Wissen um ihre geistesgeschichtliche Herkunft. Sie ist erwachsen aus der Spannung zwischen Leibnizens „mathematischer Mystik“ und dem Kritizismus Kants. Leibniz entwarf den verwegenen Plan, mittels der symbolischen Kraft seiner „characteristica universalis“ sich der Aktualunendlichen auf dem Wege der „Repräsentation“ zu bemächtigen. Dies konnte er nur auf dem metaphysischen Hintergrund seines Kontinuitätsprinzips, vermöge dessen die menschliche Monade als „schaffender Spiegel“ die Ideenwelt Gottes, wenn auch verworren und „concentriert“, in sich trägt. Kant wies dagegen mit seiner scharfen Trennung des intuitus originarius vom intuitus derivativus den Mathematiker unerbittlich in die Schranken seiner Endlichkeit zurück. Brouwer hat heute die Stellung Kants erneuert, Hilbert die leibniz-kantische Spannung zur treibenden Kraft seines Gegenspiels von Mathematik und Metamathematik umgestaltet. (Vgl. O. Becker, Blätt. f. Deutsch. Philos. I, S. 329 ff.) — Dem „Gegenstandstheoretiker“ freilich bedeuten solche Interpretationen, die in meinem Buch, die gesamte Geschichte der Mathematik und ihrer Philosophie seit der Antike umfassend, entwickelt wurden, lediglich eine „Überschüttung mit historischen Mitteilungen“ — wem indessen jene geheiligte Lehre nicht der Weisheit letzter Schluß ist, wird den gerade in systematischer Hinsicht so Vieles und Grundlegendes erschließenden Blick auf die großen Klassiker offen halten wollen.

Prof. Dr. Oskar Becker.

ANTWORT AUF DIE VORSTEHENDE ENTGEGNUNG

Die vorstehende Entgegnung ist dankenswert, weil sie deutlich die Hauptmängel der Auffassung des Herrn Kollegen Becker hervortreten läßt. Und diese sind:

1. Die Verkennung einfacher ontologischer Sachverhalte. Das „Mathematische“ ist notwendig ein Gegenstand, einfach darum, weil Alles, schlechthin alles, eine ontische Struktur besitzt. Das Mathematische mag ein Gerät oder sonst was sein, es hat also einen bestimmten Gegenstandscharakter. Kennt Herr B. Geräte, die ontisch nichts sind? Bei Herrn B. hat das Mathematische faktisch auch einen solchen Typ (den eines „gebildeten Gegenstandes“). Aber der Geräte-Gedanke macht es, daß er bewußt an allen intimen ontischen Problemen des Mathematischen vorbeigeht, deren Lösungsversuch ihn zwar nicht, aber seinen

Leser von der Undurchführbarkeit seiner Auffassung überzeugt haben würde.

2. Die Verkennung einfacher wissenschaftstheoretischer Wahrheiten. Jede Wissenschaft besitzt sinnotwendig einen Gegenstand, und weil ihre Aufgabe in der Erforschung der Struktur dieses Gegenstandes besteht, ist sie in ihrem ganzen Bau von diesem Gegenstand bestimmt. Die Mathematik ist ein Gegenstand. Die Philosophie der Mathematik hat als Gegenstand die Struktur der Mathematik. Darin liegt primär die Aufgabe beschlossen, den allgemeinen Typus des mathematischen Gegenstandes zu verstehen; von hier aus wird die ganze Struktur einsichtig.

3. Eine einseitige Auffassung der Mathematik. Nach Herrn B. ist das Mathematische ein Mittel (Gerät), das die Herrschaft über das Unendliche ermöglicht. Aber diese Scheidung existiert in der tatsächlichen Mathematik nicht. Das Mathematische ist so gut ihr Gegenstand wie das Unendliche, und das Unendliche ist in demselben Sinne Gerät wie das Mathematische. Beides liegt in derselben Ebene, und nur die extremste intuitionistische Einstellung kann Nichtmathematiker über diese faktische Lage zu täuschen versuchen.

4. Ein historischer Relativismus. Er mag gewollt sein oder nicht, aber er ist bis zu einem gewissen Grade da. Daß das Mathematische einmal als Gerät aufgefaßt wurde, ist richtig. Aber das besagt nicht das Geringste über seinen tatsächlichen Sinn. Warum wird hier eine Stufe des Entwicklungsganges verabsolutiert? Zahlen waren auch einmal Eigenschaften von realen Dingen oder sogar selber reale Dinge. Warum „dürfen“ wir das nicht als Hinweis nehmen? Selbst wenn reichlich Intuitionismus und Formalismus ideengeschichtlich mit Leibniz und Kant zusammenhängen, was aber zum Teil nur Geschichtskonstruktion ist, war das durchaus kein Grund für eine bestimmte Philosophie der Mathematik. Historische Situationen lehren nie etwas Endgültiges über ontische Sachverhalte. Sie können selber erst nur von solchen Sachverhalten her verstanden werden. So läßt sich auch die Auffassung des Herrn B. verstehen als ein Erbstück eines noch primitiveren Weltaufbaues, als er im Intuitionismus enthalten ist.

5. Eine seltsame Mystik. Sie ist hier nur angedeutet in dem „Seinsmodus des endlichen Subjekts“. In dem Buche führt sie z. B. zu Aussagen wie diese, daß die letzte Absicht des Mathematikers die Überwindung des Todes sei. Seelische Haltungen, die zum Teil in den verschiedensten Modifikationen hier und da wirklich vorhandene Untergründe waren, auf denen ein Bild entworfen wurde, werden hier als ontische Beziehungen umgedeutet oder hineingedeutet.

Prof. Dr. Aloys Müller-Bonn

KANT - GESELLSCHAFT

ORTSGRUPPE BRAUNSCHWEIG

Die Ortsgruppe Braunschweig der Kant-Gesellschaft hielt ihre erste öffentliche Veranstaltung am 14. Dezember 1929 ab. Prof. Dr. Liebert sprach vor einem zahlreichen Publikum über „Die Erneuerung der Philosophie in der Gegenwart“. Der Vorstand der Ortsgruppe besteht aus Prof. Dr. W. Moog als Vorsitzendem, Oberstudiendirektor Prof. Dr. K. Gronau und Fabrikant K. Helle.

ORTSGRUPPE DORTMUND

Veranstaltungen im Winter 1928-29

9. November 1928: Vortrag des Reg.-Rates von Strauß und Torney, Düsseldorf: „Das Kausalgesetz in der neueren Physik.“ Ferner (3) Vorträge über „Staat und Ethik“.
7. März 1929: Univ.-Prof. Dr. H. Plessner, Köln: „Die Moral der Politik.“
15. März 1929. Univ.-Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Köln: „Das Gesetz der Wandlung rechtlicher und ethischer Normen.“
16. März 1929. Derselbe Redner über dasselbe Thema.

Regierungsbaumeister Kosfeld, Geschäftsführer.

ORTSGRUPPE HANNOVER

Winterarbeit 1929-30

Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart

Vortragsreihe, veranstaltet von der Kant-Gesellschaft und der Stadt Hannover

1. November 1929. Geh. Hofrat Professor Dr. Walzel, Bonn: Das 19. Jahrhundert und die Gegenwart.
29. November 1929. Professor Dr. Driesch, Leipzig: Das Problem des Lebens.
13. Dezember 1929: Professor Dr. Liebert, Berlin: Neue Strömungen in der Philosophie der Gegenwart.
10. Januar 1930: Professor Dr. Kraus, Prag: Die Wandlungen des naturphilosophischen Weltbildes und die Relativitätstheorie.
24. Januar 1930: Professor Dr. Weidel, Breslau: Alte und moderne Erziehungsziele und ihr Wert.
7. Februar 1930: Professor Dr.-Ing. Blum, Hannover: Die alte und die neue Technik.

21. Februar 1930: Frau Ministerialrat Dr. G. Bäumer, Berlin: Zur Deutung der „neuen Sachlichkeit“.
7. März 1930: Pfarrer D. Gogarten, Dorndorf-Dornburg: Die Krisis der Religion.
21. März 1930: Professor Dr. Pleßner, Köln: Der Weg zum Menschen in der Philosophie unserer Zeit.

Oberstudiendirektor R. Scherwatzky, Hildesheim.

ORTSGRUPPE MAGDEBURG

Im Jahre 1929 wurden folgende Vorträge gehalten:

26. Januar: Professor Dr. Stählin, Münster i. W.: Die religiöse Lage der Jugend.
14. Februar: Dr. Werner Deubel, Frankfurt a. M.: Die Grundzüge der Lebensphilosophie von Ludwig Klages.
4. März: Professor Dr. A. Liebert, Berlin: Das sittliche Urerlebnis.
22. März: Professor Dr. E. Kühnemann, Breslau: Tolstoi und Kant.
21. Oktober: Dr. v. Bertalanffy, Wien: Grundzüge der Philosophie des Als-Ob.
21. November: Professor Dr. P. Menzer, Halle: Metaphysische Richtungen der Gegenwart.

Studienrat Dr. M. Anschütz.

ORTSGRUPPE PFORZHEIM

Unter überaus reger Teilnahme der geistig interessierten Schichten Pforzheims und seiner Umgebung wurde am 14. März 1929 anlässlich des Vortrages von Herrn Professor Dr. Arthur Liebert über „Die religiöse Krisis der Gegenwart“ auch in Pforzheim eine Ortsgruppe ins Leben gerufen. Die mündliche und schriftliche Werbung für diese Gründung hatte einen hervorragenden Erfolg. Der neuen Ortsgruppe traten über 80 Mitglieder bei. Während des Sommersemesters 1929 wurden alle 14 Tage (mit Ausnahme des Monats August) gut besuchte Arbeitsgemeinschaften abgehalten, die zunächst unter der Leitung von Herrn Professor Lutz, dann, da Herr Professor Lutz schwer erkrankte, von Herrn Professor Rex geleitet wurden. Unter reger Anteilnahme der Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft wurden Kants Prolegomena gelesen und moderne mathematische und physikalische Fragen behandelt.

Die Ortsgruppe wird dann auch allgemeine öffentliche Vorträge veranstalten und hofft auf diese Weise, das Interesse sowohl für die Philosophie als auch für die Kant-Gesellschaft zu fördern.

Professor Dr. K. Lutz, Vorstand.
 Dr. Paul Bode, Schriftführer.
 W. Donat, Kassierer.

ORTSGRUPPE ROSTOCK

Seit Frühjahr 1929 sind folgende Vorträge in der Ortsgruppe gehalten worden:

- 24. Mai: Professor Dr. Hellmuth v. Glasenapp, Königsberg, über: Die indische Weltanschauung und ihre Ausdrucksformen in Kunst und Leben (mit Lichtbildern).
- 24. Juni: Professor Dr. Tatarin-Tarnheyden, Rostock, über: Staat und Sittlichkeit.
- 6. Dezember: Professor Dr. Julius Schultz, Berlin, über: Die logischen Voraussetzungen der Lehre von der Artentwicklung.
- 17. Dezember: Professor Dr. Kynast, Breslau, über: Das Problem der Metaphysik.
- 7. Januar 1930: Professor Dr. Kroner, Kiel, über: Die Idee der Unsterblichkeit.

Professor Dr. Wilh. Burkamp.

SAARGRUPPE DER KANT-GESELLSCHAFT

Gründungsbericht

Der vorbereitende Ausschuß hatte für Freitag, den 7. März, zur Gründungsversammlung im Rathause zu Saarbrücken eingeladen. Es waren 15 Herren erschienen, wie die Anwesenheitsliste ausweist. Herr Studienrat Dr. Schilling aus Neunkirchen erstattete zunächst einen kurzen Rechenschaftsbericht über die vom vorbereitenden Ausschuß geleistete Arbeit und sprach anschließend über die Bedeutung der Philosophie im Geistesleben der Gegenwart, sowie über die Ziele der Kantgesellschaft im besonderen. Der Antrag des Redners, auf Grund der vorliegenden Anmeldungen eine Saargruppe der Kantgesellschaft ins Leben zu rufen, wurde 20 Uhr 55 Minuten einstimmig angenommen. Desgleichen ein der Versammlung vorgelegter Satzungsentwurf. Die Saargruppe zählt vorerst 38 Mitglieder, 37 Herren und 1 Dame. Der Mitgliedsbeitrag wurde auf jährlich 30 Franken festgesetzt. Mitglieder der Hauptgesellschaft sind von der Zahlung befreit. Nach Vorschrift der Satzungen wurde ferner die Vorstandswahl vollzogen. Es wurden einstimmig gewählt: Studienrat Dr. Schilling aus Neunkirchen, Kuchenbergstraße 4, zum Vorsitzenden, Schriftleiter Dr. Hellbrück, Saarbrücken, Redaktion der „Saarbrücker Zeitung“, zum stellvertretenden Vorsitzenden, Gewerbeoberlehrer Römer, Saarbrücken 3, Danzigerstraße 19, Telefon 3427, zum Schrift- und Kassenführer.

Die regelmäßigen Arbeitsgemeinschaftstagungen der Saargruppe sollen im allgemeinen an jedem ersten Mittwoch im Monat stattfinden, erstmalig am 7. Mai abends 7 Uhr 30 Minuten. Die ersten Referate werden einführenden Charakter tragen und über die wichtigsten Gegenwarts-

strömungen auf den verschiedenen philosophischen Teilgebieten orientieren.

Es wurde folgender Lehrplan aufgestellt:

- 7. Mai: Herr Dr. Schilling: Erkenntnistheorie.
- 4. Juni: Herr Dr. Bückmann: Geschichtsphilosophie.
- 2. Juli: Herr Dr. Steeg: Psychologie.
- 11. September: Herr Lic. Döring: Religionsphilosophie.
- 1. Oktober: Herr Studienrat Ax: Soziologie.

Ferner wurde in Aussicht genommen, im Herbst Herrn Professor Dr. Arthur Liebert-Berlin zu einem öffentlichen Vortrage einzuladen. Zu den Arbeitsgemeinschaften können Freunde, Interessenten mitgebracht werden.

Herr Dr. Schilling schloß die Versammlung mit den besten Wünschen für das Gedeihen der Saargruppe.

Emil Römer, Schriftführer.

AN DIE MITGLIEDER DER KANT-GESELLSCHAFT

(Januar-Rundschreiben 1930)

A. ZAHLUNG DES MITGLIEDSBEITRAGES FÜR 1930

1. Trotz der ständig steigenden Herstellungskosten für unsere Veröffentlichungen wird es uns möglich sein, den Mitgliedsbeitrag für 1930 auf der Höhe von

17 Mark

zu halten. — Wir bitten also dringend, den Betrag bis spätestens Ende April einzuzahlen. Nur dann vermag die Geschäftsführung über die nicht unerheblichen Ausgaben für die Herstellung unserer umfangreichen wissenschaftlichen Darbietungen und über die Aufrechterhaltung der übrigen Unternehmungen rechtzeitig und im Bewußtsein der Sicherheit Verfügungen zu treffen.

Mitglieder, die zur Zahlung des vollen Jahresbeitrages auf einmal nicht imstande sind, können diesen in zwei Raten, die erste bis Ende April, die zweite bis Ende Juni einsenden.

2. Diejenigen Mitglieder, die der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ beizutreten beabsichtigen, haben den ermäßigten Beitrag von M 4.50 (statt M 6.50) zu entrichten. Mit dem Beitrag für die Kant-Gesellschaft wären dann zusammen 21.50 M. zu zahlen, die gemeinsam überwiesen werden können. Ein entsprechender und deutlicher Hinweis auf der Zahlkarte ist dringend erwünscht.

Dieser Hinweis auf die Zahlung von M 4.50 bezieht sich natürlich nicht auf diejenigen Mitglieder, die der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ schon beigetreten sind und ihren Beitrag bereits gezahlt haben.

3. Jahresbeiträge unserer holländischen Mitglieder können entweder auf Giroweg direkt an Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48 (Giro Berlin Nr. 153680) oder auch (und in diesem Fall zusammen mit dem freiwilligen Beitrag für die Landesgruppe) an den Schriftführer der Landesgruppe Holland, Herrn Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwynndrecht bei Dordrecht, gesandt werden (sein Giro ist 46273).
4. Erneut und eindringlich bitten wir:
 - a) bei der Einsendung des Jahresbeitrages (Zahlkarte für Mitglieder in Deutschland liegt bei) um deutliche Angabe von Namen und Anschrift des Absenders.
 - b) Alle Mitglieder, ihre Kräfte für die Werbung zahlreicher neuer Mitglieder einzusetzen (Interessentenliste liegt bei).

B. MITGLIEDERBEWEGUNG

1. Im abgelaufenen Jahre 1929 traten neu bei: 223 Mitglieder.
2. Die Ortsgruppen berichteten über ihre Entwicklung und Tätigkeit in den Kant-Studien Bd. 34, S. 267—273; 523—532. Auf den Seiten 542 ff. findet sich die übliche Übersicht über die Ortsgruppen. Im vergangenen Jahre kamen neu hinzu: Bochum, Braunschweig, Chemnitz, Eisenach, Pforzheim. Gesamtzahl somit 44.

Die Herren Leiter unserer Ortsgruppen, denen wir an dieser Stelle für ihre rege Mitarbeit wieder herzlichst danken, werden erneut gebeten, die übliche kurz zusammenfassende Übersicht über das Kalenderjahr spätestens bis zum 1. Juli einzusenden und darin die Zahl ihrer Mitglieder (a. zur Hauptgesellschaft, b. nur zur Ortsgruppe gehörig) sowie die stattgefundenen Veranstaltungen anzuführen.

C. LEISTUNGEN UND VERANSTALTUNGEN IM JAHRE 1929

- a) Kant-Studien Bd. 34: Vier Hefte von insgesamt 566 Seiten. Aus dem reichen Inhalt dieses Bandes erwähnen wir die Aufsätze von Emil Utitz „Über Grundbegriffe in der Kunstwissenschaft; Paul Tillich, Philosophie und Schicksal; H. W. van der Vaart

Smit, Die Schule Karl Barths und die Marburger Schule; L. v. Bertalauffy, Zum Problem einer theoretischen Biologie.

Der Band brachte ferner Bildnisse von K. Vorländer, E. Sidler-Brunner, E. Becker und Fr. Kuntze.

Nicht zuletzt weisen wir auf die sehr umfangreiche Besprechungsliteratur dieses Bandes hin. Er enthielt nicht weniger als 145 Besprechungen.

- b) Es erschienen Ergänzungsheft Nr. 63: Dr. *Johs. v. Maloutki*, Das Problem des Gegebenen; und Ergänzungsheft Nr. 64: Prof. Dr. *Paul Hofmann*-Berlin, Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft?

Wir lieferten also unseren Mitgliedern im Berichtsjahre folgende Druckwerke:

1. Kant-Studien	35 Bogen = 566 Seiten
2. Ergänzungsheft 63	4 Bogen = 64 Seiten
3. Ergänzungsheft 64	4 Bogen = 65 Seiten
insgesamt	43 Bogen = 695 Seiten

- c) Außerdem konnten wir zu unserer Freude unseren Mitgliedern wiederum zum Bezuge verbilligter Bücher verhelfen. Unserem Verlage haben wir für den bedeutenden Preisnachlaß zu danken bei der erbetenen Ueberlassung der in Verbindung mit der Kant-Gesellschaft von Prof. Dr. A. Liebert herausgegebenen *Quellenhandbücher der Philosophie*. — Mit verschiedenen anderen Verlagen hatten wir ein Abkommen getroffen, das es unseren Mitgliedern ermöglichte, wertvolle wissenschaftliche Literatur zu einem ermäßigten Preise zu beziehen. Wir erwähnen aus der großen Zahl dieser Werke nur das Kant-Lexikon von dem verstorbenen Rudolf Eisler, das der Verlag E. S. Mittler & Sohn im Laufe des vorigen Jahres in Lieferungen veröffentlichte.

Durch ein besonderes Abkommen mit dem Pan-Verlag war es uns möglich, die „Rechtsphilosophischen Abhandlungen und Vorträge“ von Rudolf Stammler (I. Bd. 459 S., II. Bd. 427 S.), die einen Buchhändlerwert von M 32.— haben, unseren Mitgliedern zu dem außerordentlich ermäßigten Preise von M 12.— abzulassen.

- d) Vom 21.—24. Mai fand in der Aula der Universität Halle a. d. S. die *Generalversammlung* unserer Gesellschaft statt, die anläßlich des 25jährigen Bestehens der Kant-Gesellschaft einen besonders festlichen Charakter hatte. Der außerordentlich zahlreiche Besuch aus dem In- und Ausland und besonders die herzlichen Begrüßungsansprachen der zahlreich erschienenen Vertreter der außerdeutschen Philosophie bewiesen erneut die hohe Wertschätzung, deren sich unsere Gesellschaft erfreut. Den ausführlichen Bericht über diese Tagung finden unsere Leser in Bd. 34 S. 532ff. Sämtliche Vorträge und Ansprachen werden in dem ersten Heft des Bandes 35 veröffentlicht werden.
- e) Am 10. und 11. Oktober fand in den Räumen des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht in Berlin eine Tagung statt, die das Verhältnis der verschiedenen Unterrichtsfächer zur philosophischen Propädeutik untersuchen sollte. Die Tagung, die unter Leitung von Prof. *Arthur Liebert* stand, war eine gemeinsame Veranstaltung der Kant-Gesellschaft, des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht und des Provinzialschulkollegiums von Brandenburg und Berlin. Der Erfolg der Tagung war die Gründung einer „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“. Unsere Leser finden das Nähere hierüber in Bd. 34 S. 519 ff.

D. AUSBLICK AUF DAS JAHR 1930

1. Die Kant-Studien werden wieder im gleichen Umfange von vier Heften erscheinen. Das erste, sehr umfangreiche Doppelheft wird die bedeutungsvollen *Vorträge* enthalten, die auf unserer *Jubiläums-Generalversammlung im Mai 1929* gehalten worden sind.
2. Höchstwahrscheinlich werden wir unseren Mitgliedern ein umfangreiches *Ergänzungsheft* (Dr. *Anneliese Maier*, „Kants Qualitätskategorien“) und den *Vortrag* von Professor Dr. *Gottfried Salomon* (Universität Frankfurt a. M.) über „Die Ideologien und die bürgerliche Gesellschaft“ zustellen können.
3. Wenn unsere Mitglieder auch der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“

angehören, dann erhalten sie die Zeitschrift „Der philosophische Unterricht“, jährlich 5 Hefte von je 2—3 Bogen. — Ein besonderer Erläuterungs-Aufruf für die „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ kann von der Geschäftsstelle der Kant-Gesellschaft jederzeit kostenlos bezogen werden.

E. VERGÜNSTIGUNGEN

1. Wir weisen eindringlich auf das wertvolle, im Preise außerordentlich herabgesetzte (M 12.— statt M 32.—) zweibändige Werk von *Rudolf Stammer*, Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge hin. Bestellungen nimmt die Geschäftsstelle entgegen.
2. Herr Dr. *Gustav Wiener* hat der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft in dankenswerter Weise eine größere Anzahl von Exemplaren seiner Dissertation über „Immanuel Kants Musikästhetik“ unentgeltlich zur Verfügung gestellt. Diejenigen Mitglieder, die sich für diese tüchtige, von der philosophischen Fakultät der Universität München angenommene Arbeit interessieren, wollen gütigst einen entsprechenden Vermerk bei der Einzahlung des Jahresbeitrags unter Zurechnung von M 0.20 (Porto- und Verpackungsspesen) vornehmen. Alsdann wird die Zustimmung jener Arbeit kostenlos erfolgen.

F. MITARBEIT

1. *Mitarbeiter.* Wir wiederholen die dringende Bitte, die Manuskripte in Maschinschrift zu schreiben und die Blätter nur einseitig zu beschreiben. Für unverlangt eingesandte Manuskripte ist unbedingt Rückporto beizufügen. Diejenigen Mitarbeiter, die noch Werke zur Besprechung in Händen haben, die vor dem Jahre 1928 erschienen sind, bitten wir hierdurch nochmals dringend um baldigste Erledigung dieser Literatur.
2. *Werbetätigkeit* ist eine besonders wichtige Aufgabe aller Mitglieder im kommenden Jahr. Nur durch Vergrößerung unseres Mitgliederkreises ist es möglich, unsere Leistungen auf der bisherigen Höhe zu halten und gegebenenfalls zu steigern. Wir bitten alle unsere Mitglieder, daran zu denken, daß bei der großen Steigerung der Druck- und Versandkosten im letzten Jahre der Mitgliedsbeitrag nur dann nicht erhöht zu werden braucht, wenn sich die Zahl unserer Mitglieder beträchtlich vermehrt.

Da wir erfahrungsgemäß neue Mitglieder vor allem an den Orten gewinnen, an denen Ortsgruppen bestehen, so bitten wir Mitglieder aus denjenigen Orten, die noch keine Ortsgruppen haben, sich mit der Geschäftsstelle in Verbindung zu setzen und über die Gründung einer Ortsgruppe zu beraten.

G. ALLGEMEINES

1. *Adressen- und Titeländerungen sofort mitteilen*, am besten schon *vor dem Umzug*.
2. *Beitragssendungen mit Angabe des Absenders und Adresse!*
3. Bei Anfragen aller Art *Rückporto* beilegen.
4. *Deutlich schreiben, besonders Namen!*
5. *Beiliegende Mitgliedskarte selbst ausfüllen!*

Wiederholt bittet die Geschäftsführung zur Ersparung von Zeit, Arbeitskraft und nicht zuletzt Geld, die wenigen Bestimmungen sorgfältig innezuhalten und allgemeinere Anfragen an die nächste Ortsgruppenleitung zu richten.

Halle und Berlin, Januar 1930.

Der Wissenschaftliche Ausschuß:

Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Utitz, Prof. Dr. Ziehen,
o. ö. Professoren an der Universität Halle.

Die Geschäftsführung:

Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48.

Zwölftes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft¹

Thema:

Die Philosophie Afrikan Spirs

geb. 1837 bei Elisabethgrad (Rußland), gest. 1890 in Genf

Preise:

Die Gesamtsumme des Preises beträgt 1000.— RM
(Eintausend Reichsmark)

Erläuterung:

Obwohl Spir von mehreren Philosophen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie Avenarius, Falkenberg, Natorp, Jodl und Fr. A. Lange, als selbständiger, scharfsinniger Denker sehr geschätzt wurde, ist er in Deutschland doch recht unbekannt geblieben. Seine Erkenntnislehre und Moralphilosophie waren Gegenstand von drei Dissertationen in Gießen, Jena und Würzburg; eine Gesamtdarstellung seiner Lehre fehlt bisher. Zweck dieses Preisausschreibens ist eine auf sämtliche Schriften Spirs sich stützende Untersuchung und Darstellung seiner Lehre und eine kritische Würdigung derselben. Insbesondere wird von den Bearbeitern der Nachweis verlangt, welche Entwicklung sich im Denken Spirs vollzogen hat, und inwiefern seine Lehre eine Konsequenz des Kritizismus ist. Ferner ist zu zeigen, in welchem Zusammenhang Spir mit dem philosophischen Schaffen seiner Zeit stand und welche Einflüsse von ihm ausgegangen sind.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende technischen Bestimmungen:

- a) Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle a. d. Saale“ einzusenden.
- b) Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 31. Dezember 1930.
- c) Die Preisverkündung findet möglichst in der Generalversammlung statt, die für Pfingsten 1931 geplant ist.
- d) Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen. Name und Anschrift des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Umschlag beigelegt werden, der mit dem gleichen Kennwort zu versehen ist.
- e) Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Herstellung der Bewerbungsschriften mittels Schreibmaschine dringend er-

¹ Diese Preisaufgabe ist der Öffentlichkeit durch eine allgemeine Anzeige in der Presse im November 1929 bekannt gegeben worden.

- wünscht. Die Blätter des Manuskriptes müssen mit Seitenzahlen und einem Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter darf beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
- f) Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur sowie eine recht genaue Inhaltsangabe beizufügen, außerdem die eidliche Versicherung, daß die Arbeit ohne fremde Hilfe angefertigt wurde.
- g) Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
- h) Preisrichter sind:
Professor Dr. Max Dessoir, Universität Berlin, als Obmann;
Professor Dr. Ottmar Dittrich, Universität Leipzig;
Professor Dr. Theodor Ziehen, Universität Halle.
- i) Die Entscheidung über die Verteilung der Preise ist in das Ermessen der Preisrichter gestellt. Es bleibt denselben vorbehalten, einer einzigen Arbeit den Gesamtpreis von 1000 RM zuzuerkennen. Sollten die Preisrichter über die Zuerkennung und die Verteilung der Preise nicht ganz einig sein, so erfolgt die Entscheidung durch Majoritätsbeschluß innerhalb des Preisrichterkollegiums.
- k) Zurückziehung einer eingeleferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
- l) Das Urteil wird in den „Kant-Studien“ und in den größeren Tageszeitungen des deutschsprachigen Gebietes veröffentlicht.
- m) Die Leitung der „Kant-Studien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift oder in den Ergänzungsheften abzu- drucken. Macht sie von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser. Doch sind dieselben verpflichtet, ihre Arbeiten bei einer Veröffentlichung als von der Kant-Gesellschaft preisgekrönt zu bezeichnen. Dies gilt auch für diejenigen Arbeiten, die zwar keinen Preis, aber eine „ehrenvolle Erwähnung“ erhalten haben.
- n) Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft demjenigen zurückgegeben, der sich nach dem Urteil der genannten Stelle als Verfasser hinlänglich ausweist. Die Namen der betreffenden Verfasser werden nur der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft bekannt, die verpflichtet ist, die betreffenden Namen geheimzuhalten. Will ein Verfasser jedoch unbekannt bleiben, so kann er seiner Arbeit einen mit dem gleichen Kennwort versehenen zweiten verschlossenen Umschlag hinzufügen, in dem eine Deck- adresse für die Rückgabe des Manuskriptes angegeben ist. Auf diesem Umschlag muß ausdrücklich vermerkt sein: „Für den Fall der Nichtprämierung“. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden zusammen mit dem dazugehörigen unge- öffnerten Umschlag nach dem 31. Dezember 1931 vernichtet.
- o) Falls die Preisrichter keiner Arbeit einen Preis zuerkennen oder die ganze Summe nicht zur Verteilung gelangt, fällt die Preissumme an die Kant-Gesellschaft zur freien Verfügung. Über die Verwendung der Summe hat dann die Geschäfts- führung und der Wissenschaftliche Ausschuß die allein zuständige Entschei- dung. Geschäftsführung und Wissenschaftlicher Ausschuß treffen dann darüber eine Bestimmung, ob das Preisausschreiben wiederholt oder der Betrag anderen Zwecken der Kant-Gesellschaft zugeführt werden soll.
- p) Die einmal getroffene Entscheidung des Preisrichterkollegiums ist auf alle Fälle endgültig.

- q) Die Einsender von Manuskripten haben sich durch ihre Beteiligung den vorstehenden Bedingungen und Bestimmungen unterworfen.

Halle und Berlin, November 1929.

Der wissenschaftliche Ausschuß:

Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Utitz,

Prof. Dr. Ziehen

o. ö. Professoren an der Universität Halle

Die Geschäftsführung:

Prof. Dr. Arthur Liebert

Universität Berlin

Abzüge dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrage der Kant-Gesellschaft unentgeltlich der Geschäftsführer Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48.

Dreizehntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft¹

(Preisauflage der Stadt Königsberg i. Pr.)

Thema:

Kants Anthropologie

Preise:

Die Gesamtsumme beträgt 1000 RM (Eintausend Reichsmark)

Erläuterung:

In einem Brief an Staudlin vom Jahre 1793 und in der Einleitung der von Jäsche herausgegebenen „Logik“ bezeichnet Kant als die vierte Aufgabe, die er sich gestellt hat, die Beantwortung der Frage: „Was ist der Mensch?“, an deren Untersuchung er herangehen wolle, nachdem er die drei anderen, schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufgeworfenen Fragen: „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“ beantwortet habe. Das damit gestellte Problem einer philosophischen Anthropologie, das in der Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ seine Darstellung erfährt, wird aber schon berührt in den „Beobachtungen des Schönen und Erhabenen“.

Es soll daher die Entwicklung von Kants Anthropologie aus den naturphilosophischen Ideen und naturwissenschaftlichen Arbeiten seiner Frühzeit dargestellt werden. Ferner soll ihr Zusammenhang mit der Ausbildung einer empirischen Psychologie in Deutschland unter englischem Einfluß aufgewiesen werden. Weiter ist zu untersuchen, in welchem Sinne die Anthropologie für Kants Geschichtsphilosophie eine Grundlage gewesen ist. Schließlich ist ihre Stellung im System der kritischen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der „Kritik der Urteilskraft“ nachzuweisen.

Für die Darstellung sind neben der von Kant veröffentlichten „Anthropologie“ (1798) die beiden Vorlesungen in der Ausgabe von Starke (1838) und vor allem die von Adickes aus Kants handschriftlichem Nachlaß veröffentlichten „Reflexionen zur Anthropologie“ (Akademieausgabe Bd. XV) zu verwerten.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten nun noch folgende technischen Bestimmungen:

- a) Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle a. d. Saale“ einzusenden.
- b) Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 31. Dezember 1930.
- c) Die Preisverkündung findet möglichst in der Generalversammlung statt, die für Pfingsten 1931 geplant ist.

¹ Diese Preisauflage ist der Öffentlichkeit durch eine allgemeine Anzeige in der Presse im November 1929 bekannt gegeben worden.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

- d) Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen. Name und Anschrift des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Umschlag beigelegt werden, der mit dem gleichen Kennwort zu versehen ist.
- e) Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Herstellung der Bewerbungsschriften mittels Schreibmaschine dringend erwünscht. Die Blätter des Manuskriptes müssen mit Seitenzahlen und einem Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter darf beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
- f) Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur sowie eine recht genaue Inhaltsangabe beizufügen, außerdem die eidliche Versicherung, daß die Arbeit ohne fremde Hilfe angefertigt wurde.
- g) Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
- h) Preisrichter sind:
 Professor Dr. Paul Menzer, Universität Halle, als Obmann;
 Professor Dr. Albert Goedeckemeyer, Universität Königsberg;
 Professor Dr. Adhémar Gelb, Universität Frankfurt a. M.
- i) Die Entscheidung über die Verteilung der Preise ist in das Ermessen der Preisrichter gestellt. Es bleibt denselben vorbehalten, einer einzigen Arbeit den Gesamtpreis von 1000 RM zuzuerkennen. Sollten die Preisrichter über die Zuerkennung und die Verteilung der Preise nicht ganz einig sein, so erfolgt die Entscheidung durch Majoritätsbeschluß innerhalb des Preisrichterkollegiums.
- k) Zurückziehung einer eingeleferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
- l) Das Urteil wird in den „Kant-Studien“ und in den größeren Tageszeitungen des deutschsprachigen Gebietes veröffentlicht.
- m) Die Leitung der „Kant-Studien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift oder in den Ergänzungsheften abzdrukken. Macht sie von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser. Doch sind dieselben verpflichtet, ihre Arbeiten bei einer Veröffentlichung als von der Kant-Gesellschaft preisgekrönt zu bezeichnen. Dies gilt auch für diejenigen Arbeiten, die zwar keinen Preis, aber eine „ehrenvolle Erwähnung“ erhalten haben.
- n) Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft demjenigen zurückgegeben, der sich nach dem Urteil der genannten Stelle als Verfasser hinlänglich ausweist. Die Namen der betreffenden Verfasser werden nur der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft bekannt, die verpflichtet ist, die betreffenden Namen geheimzuhalten. Will ein Verfasser jedoch unbekannt bleiben, so kann er seiner Arbeit einen mit dem gleichen Kennwort versehenen zweiten verschlossenen Umschlag hinzufügen, in dem eine Deckadresse für die Rückgabe des Manuskriptes angegeben ist. Auf diesem Umschlag muß ausdrücklich vermerkt sein: „Für den Fall der Nichtprämierung“. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden zusammen mit dem dazugehörigen ungeöffneten Umschlag nach dem 31. Dezember 1931 vernichtet.
- o) Falls die Preisrichter keiner Arbeit einen Preis zuerkennen oder die ganze Summe nicht zur Verteilung gelangt, fällt die Preissumme an die Kant-Gesellschaft zur freien Verfügung. Über die Verwendung der Summe hat dann die Geschäftsführung und der Wissenschaftliche Ausschuß die allein zuständige Entscheidung.

Geschäftsführung und Wissenschaftlicher Ausschuß treffen dann darüber eine Bestimmung, ob das Preisausschreiben wiederholt oder der Betrag anderen Zwecken der Kant-Gesellschaft zugeführt werden soll.

- p) Die einmal getroffene Entscheidung des Preisrichterkollegiums ist auf alle Fälle endgültig.
- q) Die Einsender von Manuskripten haben sich durch ihre Beteiligung den vorstehenden Bedingungen und Bestimmungen unterworfen.

Halle und Berlin, November 1929.

Der wissenschaftliche Ausschuß:

Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Utitz,

Prof. Dr. Ziehen

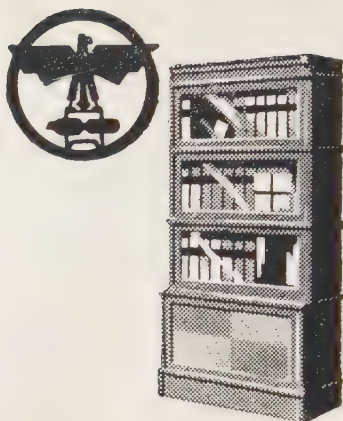
o. ö. Professoren an der Universität Halle

Die Geschäftsführung:

Prof. Dr. Arthur Liebert

Universität Berlin

Abzüge dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrage der Kant-Gesellschaft unentgeltlich der Geschäftsführer, Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48.



SOENNECKEN

IDEAL- BÜCHERSCHRÄNKE

aus einzelnen zentral verschließbaren Abteilen zusammensetzbar. Fordern Sie Prospekt Nr. 1908/J 46!

F. Soennecken. Bonn. Berlin. Leipzig

**DIE DURCHSICHT DES ANZEIGENTEILS SEI
NICHT ZULETZT ZUR BEREICHERUNG BI-
BLIOGRAPHISCHENWISSENS EMPFOHLEN.
VERTRETEN SIND FOLGENDE VERLAGSHÄUSER:**

Amalthea Verlag, Wien / C. H. Beck, München / C. L. Hirschfeld,

Leipzig / Herder & Co., Freiburg / Dr. Maximilian

Beck, Berlin / Orell Füßli, Zürich

Dr. Rothschild, Berlin

Kurt Stenger, Erfurt / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

UNSER RINGEN UM DAS VERSTÄNDNIS DES GRIECHENTUMS

Von J. Geffcken

Seit einer Reihe von Jahrzehnten rühmt man sich, die klassizistische Wertung des Griechentums endgültig überwunden zu haben. Eine neue, rein historische Betrachtungsweise, die hier freilich schon lange Zeit, aber noch in einer Art von Nebenamt tätig gewesen, hatte allmählich die absolute Wertung der Hellenen verdrängt. Die geschichtliche Bedingtheit auch dieses Volkstums, dazu seine mehrfache, periodische Beeinflussung durch den Orient war erkannt worden; schon hatte auch das vorgriechische Dasein Form und Farbe gewonnen. An die Stelle konventioneller Begriffe wie „Blüte“ und „Verfall“ trat eine wertungslose, evolutionistische Betrachtung, ein kühl phänomenologisches Denken; die früher stets betonte Einheit des Griechentums — seit längster Zeit redete man ja auch summarisch von „den Alten“ — wich einer Differenzierung nach Stämmen, Staaten, Zeiten mit deren wechselnden Interessen. Die Ausdehnung der Einzelforschung, deren Streben viele neue Funde auch im Boden der antiken Länder belohnten, zersetzte die Anschauung vom griechischen Typus; Charakteristiken wie „echt griechisch“ oder das Wort vom „antiken Charakter“ schienen ihren Kurs völlig verlieren zu sollen. So reichten sich beinahe die berufsmäßigen Feinde des sogenannten Humanismus und die jetzt auch nur sogenannten „klassischen“ Philologen über den Trümmern zerstörter Anschauungen und Wertungen die Hände.¹

Aber diese genugtuungsvolle Abwendung unserer Zeit von der normativen Schätzung der Griechen wäre, wenn überhaupt berechtigt, keineswegs allein unser Verdienst. Denn mitten aus der Hochblüte des Klassizismus heraus hatte bereits W. v. Humboldt,² Philosophie, Typologie und Geschichte überschauend, bei aller Begeisterung für das Griechentum die unbegreiflichen Widersprüche in dessen Wesen „zwischen einem Leben in Sinnlichkeit und Kunst und der tiefstinnigsten Spekulation“, zwischen „dem verächtlichsten Leichtsinn, der ungeheuersten Inkonsequenz“, „der unglaublichen Wandelbarkeit“ und dann der „strengsten Tugend“ nicht aus dem Auge verlieren wollen. Mag auch die Form dieser Aussprüche, gemessen an unserer heutigen Termino-

¹ Ich bemerke, daß ich hier oft das bekannte Buch G. Billeter's: Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, 1911, herangezogen habe.

² Über W. v. Humboldts Persönlichkeit vgl. Fr. Heinemann: W. v. Humboldts philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis. Rothackers Philosophie und Geisteswissenschaften. 1929.

logie, uns etwas altmodisch klingen, mag auch die Anschauung von jenen Kontrasten sich noch um die Erkenntnis mancher anderer Rätsel des griechischen Volkscharakters erweitert und vertieft haben, so kann doch niemals in Abrede gestellt werden, daß Humboldt in der Tat die richtige Fragestellung geschaffen, ein Problem uns vorgelegt hat, an dessen Verfolgung, an dessen mögliche Einzellösung wir unsere Kraft noch heute zu setzen haben.

Und doch: trotz Humboldt, trotz der geschichtlichen Analytik unserer Zeit hat eine typisierende Betrachtung des griechischen Wesens sich bis jetzt nie völlig zurückdrängen lassen. So enthalten denn u. a. J. Burckhardts Werke die feinsten Urteile über die Hellenen als solche, über das Volk, bei dem „Anlage, Wille und Schicksale ein untrennbares Ganzes“ seien. Und wenn nun Nietzsche, der das blendende Wort vom apollinischen und dionysischen Wesenszug der Griechen gesprochen, dennoch Sokrates als den Feind des echtgriechischen tragischen Pessimismus haßte und in der ionischen Philosophie die Offenbarung des wahrhaft hellenischen Denkens sah, so maß er letzten Grundes griechisches Wesen mit demselben Auge, wie E. Zeller es tat, da auch er das Ungriechische in Sokrates' Persönlichkeit betonte. In neuerer Zeit hat dann Spenglers geistvolle Willkür den Stab über das Wesen der griechischen Geschichte und Kultur gebrochen, indem er kurzerhand die angeblich einheitliche apollinische Seele, deren Starrheit ihm die stereotypen Masken der griechischen Statuen verrieten, der magischen und dann der faustischen Seele späterer welthistorischer Entwicklungen gegenüberstellte. Doch damit nicht genug. Typisierende Anschauungen begegnen wie früher auch heute immer wieder bei Philosophen und Archäologen, zum deutlichen Zeichen, daß der Streit noch keineswegs völlig entschieden ist, ein Eindruck, der sich zu verstärken scheint, wenn wir auch die Urteile der Fachgelehrten, seien es Mediziner oder Mathematiker oder auch Ästhetiker, über die griechische Wissenschaft hören. Denn die Erkenntnisse jener Forscher weisen eine solche Fülle und Eigenart der hellenischen Leistungskraft im Wollen und Vollbringen auf, daß dieser Geist sich eben nur wieder als „echt griechischer“ offenbart.

Aber damit ist die Reihe der Probleme noch nicht abgeschlossen. Denn wenn wir von der Betrachtung des Griechentums sprechen, so handelt es sich dabei nicht nur um das Problem von dessen Einheit, sondern wir müssen uns auch gleichzeitig fragen, ob denn unsere Beurteilung des Griechentums wenigstens in der Hauptsache sich als geschlossene Einheit ausgeben darf. Denn die Schätzung der Hellenen ist zu verschiedenen Zeiten nicht nur gradweise, sondern auch artweise ganz verschieden gewesen: man denke nur z. B. an die Begeisterung des 18. Jahrhunderts für Plutarch und Epiktet, an die Entdeckung

Homers im 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert, an die Bewunderung, die unsere Periode für die griechische Tragödie empfindet. So liegt auch für uns und jene stolze historische Methode, die wir geschaffen haben und darum weiter entwickeln müssen, die Gefahr der Verseitigung sehr nahe; auch wir bilden hier durchaus keine Einheit. Und weiter gilt es sich zu bescheiden. Denn das Interesse einer Periode für eine Zeit und deren Kultur bedingt durchaus nicht immer eine vollkommene Erkenntnis dieser; andererseits kann auch eine etwaige Verständnislosigkeit einer Zeit für gewisse Seiten vergangenen geschichtlichen Lebens durch spätere eigene Entwicklung einem neuen besserem Begreifen Platz machen. Bedenken wir doch, wie noch ein H. Taine die französische Revolution betrachtete, wieviel reifere Anschauungen über diese uns die Vorgänge in Rußland gebracht haben! So muß die Erforschung und Beurteilung jeder großen Geschichtsperiode von steter Selbstbesinnung begleitet werden.

Humboldt hatte, ein Vorläufer späterer Erkenntnis, auf die Gegensätze im griechischen Wesen hingewiesen. Diese unzweifelhafte Tatsache läßt sich heute erweitern und dadurch verständlicher machen. Denn solche „Widersprüche“, wie man sie noch so oft mit populärer Verständnislosigkeit bezeichnet, begegnet wie im menschlichen Individuum so in der Struktur aller Völker. Wir schalten dabei den Wandel der Zeiten und seine Arbeit an einem Volkstum vorläufig aus. Wir gedenken also des Zusammenseins gegensätzlicher Faktoren z. B. im französischen Wesen: Frankreich ist das Vaterland der „Gaité française“ und der „Raison“, zugleich aber auch furchtbarer periodischer Massenmorde, nicht nur innerhalb der Revolution, der religiösen Kämpfe, sondern bezeichnend genug für diese psychische Struktur sind bereits die „Jacquerien“ des Mittelalters. Wir erinnern uns ferner der plumpen Formlosigkeit, die man uns Deutschen so oft mit Recht nachgesagt hat, die sich aber wiederum zu ganz verschiedenen Zeiten mit einem allerhöchsten Kunstkönnen und Kunstbewußtsein verbinden durfte. Ist nun angesichts solcher Rätsel auch die Frage nach einem gewissen inneren Zusammenhang der griechischen Psyche von vornherein als völlig unlösbar abzulehnen?

Wir wollen hier dieses Problem, ob wir wirklich von einem gewissen Wesenskern des Griechentums reden dürfen, und das damit untrennbar verbundene, ob unsere Denkmittel, unsere historischen Erfahrungen zum Verständnis des Hellenentums genügen, durch die Betrachtung einiger besonderer griechischer Lebenserscheinungen zu klären versuchen. Selbstverständlich müssen wir dabei von gewissen Gegebenheiten unsern Ausgang nehmen.

Homer und die Ionier sind die großen Naturkünder. Aber sie riefen nur das in allen Hellenen ruhende Naturbewußtsein zu höherer Lebens-

tätigkeit auf. Ein schönes modernes Wort rühmt die „Augenhaftigkeit“ der Griechen. Diese Kraft zu schauen, befähigt sie, alles Gesehene mit klammernden Organen festzuhalten, bis es als ein Ganzes erscheint, treibt sie, Menschen, Tiere, die kosmische Welt in ihren Lebensbedingungen und Daseinsäußerungen zu erfassen, zu umfassen in Bild und Wort. Das Griechenauge löst die Milchstraße in Weltsysteme auf, durchdringt die tropische Pflanzenwelt, diagnostiziert die Krankheiten des menschlichen Leibes, beobachtet und analysiert die Leidenschaften der Seele. Die Dichtung keines Volkes der Welt ist gegenständlicher als die Poesie der Griechen; selbst ihrer Romantik, einem anmutigen Kinde des Hellenismus, fehlt alle Verschwommenheit, die ihr wohl bei anderen Völkern anhaftet. Geist und Natur verbinden sich im hellenischen Denken; der Begriff der Psyche, für uns ebenso unübersetzbar wie „Areté“ und „Logos“, wird geschaffen. Es gilt, die Welt mit allen ihren Inhalten als Einheit zu sehen, nicht als Werdeprozeß; selbst Heraklits Strom der Dinge bleibt zuletzt, wie man richtig betont hat, doch ein einheitliches Gesetz. So betrachtet man auch in der Hauptsache den geschichtlichen Menschen als Einheit, obwohl einzelne hervorragende Historiker auch die allmähliche Entwicklung einer Persönlichkeit lange vor Tacitus' Tiberiusbild verfolgt haben. Wie aber der große Kosmos sich in seiner Geschlossenheit und Harmonie darstellen muß, so soll nun auch der Mikrokosmos des Menschen dessen ein Abbild sein. Soll! Darin spricht sich jener normative Geist aus, der unbedingte Einheit schaffen will. Dem müssen sich auch die menschlichen Leidenschaften fügen. Unverkennbar sind nun gerade die Griechen eines der leidenschaftlichsten Völker gewesen; das bezeugt nicht zum wenigsten ihre wilde, so oft perverse Erotik, bezeugt besonders ihre Künstlernatur, ohne Leidenschaft undenkbar. Aber der normative Trieb gebot, den Sturm der Leidenschaften zwar nicht zu brechen, wohl aber einzudämmen, Harmonie des Leibes und der Seele zu schaffen. Erhabene Propheten, hohe Dichter Griechenlands haben immer wieder, bis auf die großen Kirchenväter, gemahnt, der Zerstörung des Inneren durch jene bösen Mächte zu wehren. So erwächst den Hellenen früh eine Schule von Erziehern und durchdauert Äonen, nicht ohne gelegentlich auch in allerübelste Moralistik auszuarten. Das Streben nach Harmonie ist also nicht sowohl ein primärer Faktor des Hellenentums, als ein Symptom eines tieferliegenden allgemeinen Seelenzustandes. Und so erhält vielleicht auch das Problem vom Widerspruch zwischen der Leidenschaft und dem Streben nach Harmonie und Schönheit, nach der Persönlichkeit des καλὸς καὶ ἀγαθός, ein etwas anderes Aussehen.

Dieser normative Trieb gewinnt denn auch z. T. in der Kunst einen Ausdruck. Denn nicht nur, daß die Hellenen die Maße des menschlichen Körpers aufs sorgfältigste zu bestimmen suchten, sie haben auch ver-

hältnismäßig früh die Erscheinungsformen ihrer Göttergestalten vereinheitlicht, also daß sie vielfach heute einsichtslosen Beschauern nur als starre Menschenbilder sich darstellen wollen.

Dem Erkenntnistrieb folgt die Erkenntnisfreude. Sie nimmt einen doppelt denkwürdigen Verlauf. Der Grieche, der ja auch erstmalig in Europa eine Erkenntnistheorie zu entwerfen versucht hat, ist sich der ungeheuren Kraft des Denkens früh selbst bewußt geworden. Die Hellenen, die eigentlichen Schöpfer der Mathematik, sind das Volk auch der logischen Absolutheit. Schon bei Homer ist Klugheit beinahe eine sittliche Tugend, jedenfalls Schlechtigkeit mit Torheit gleichbedeutend. So entwickelt sich mit der Zeit eine Überschätzung des Denkens, die man als griechischen Intellektualismus nicht mit Unrecht oft gescholten hat — ohne sie historisch zu verstehen. Als die Sophisten ein neues Denken aufbringen, dabei oft, nicht immer, ein spitzfindiges Spiel mit Worten treibend, als der Relativismus seine ersten Triumphe feiert, als man die Kraft des „Logos“, die überzeugende Gewalt der kunstvollen Rede, als den siegreichen Herrn des Lebens bestaunt, da wendet sich Sokrates und nach ihm Platon dieser Strömung entgegen — wieder mit einem neuen Intellektualismus, mit einer Ethik, die, auf einer freilich schöpferischen Begriffsphilosophie beruhend, in ihrer Begründung keineswegs dem Denken der Gegner völlig fremde Züge trägt. Denn niemand kann leugnen, wie oft jene platonischen Dialoge, die mit den Sophisten angeblich so glorreich fertig werden, sich ganz und gar in den Geleisen bewegen, die wir heute ebenfalls „sophistisch“ nennen würden, und die tatsächlich jenem sophistischen Denken parallel laufen. Es handelt sich hier häufig eben nur um weit höhere Werte als die jener angeblichen Lehrer Griechenlands; die Methode ist nicht selten die gleiche. Gerade Platon, einer der größten hellenischen Dichter, er, der auch ganz irrationale Gemütsvorgänge beobachtete und teilte, feiert die Dialektik als eine der höchsten Gottesgaben; Dialektik begleitet ja auch Platons Mystik.

Die Sophistik, die in Inhalt und schöner Form überzeugende Kraft der Rede, wurde denn auch nicht dauernd besiegt; ihre Waffen zerbrachen nicht. Sie hielt aus und gestaltete sich um; spätere Jahrhunderte sahen sie in neuem Glanz; das gebildete Christentum stellte aus seinen Reihen hochbegabte Rhetoren den heidnischen Streitern derselben Waffe gegenüber. — Es konnte nicht ausbleiben, daß als eine Art Schmarotzer aus jenem Intellektualismus eine fast grenzenlose Nüchternheit hervorstach. So ist das dichterreichste Volk des älteren Europa, seine phantasiebegabteste Nation häufig, sogar innerhalb seiner Dichtung, von einer unvergleichlich rationalistischen Trockenheit des Gestaltens, an der dann wohl auch der bekannte Trieb, alle Dinge recht natürlich zu nehmen, mitgearbeitet haben mag.

Die drängende Erkenntnisfreude, der rasche Fortschritt des Denkens, den wir bei den Hellenen auf den verschiedensten Kulturgebieten wahrnehmen, verläuft nun in einer Weise, die wir sonst bei kaum einem anderen Volke wiederfinden. Rasch wird eine unglaubliche Höhe erreicht, auf der man dann Jahrhunderte ausruht. Es tritt eine Art Ermüdung ein, die sich aber auch mit dem Bewußtsein der erreichten Norm verbindet. So bilden denn Stil und Typik ein integrierendes Daseinsstück dieser Kultur; konservativstes Wesen und Kontinuität gehören zu ihrem Charakter.

Es gelingt z. B. den hellenischen Dramatikern nicht, den Chor abzuwerfen, obwohl sie ihn seit langem lästig empfinden; der Mythos, das Rückgrat der alten Tragödie, auch er in deren Weiterentwicklung schon überlebt, läßt die Entwicklung zum bürgerlichen Trauerspiel nicht zu. Die Tragödie hatte einmal ihren Höhepunkt gefunden; ihr späteres Dasein zeigt, soweit wir es verfolgen können, keine wirklich neuen Anläufe mehr. Dieselbe Erscheinung nehmen wir beim Epos wahr, dessen Sprache und metrische Form trotz verschiedenster Versuche, sich von ihnen zu befreien, trotz mancher Wandlungen immer wieder alte Muster kopieren. Es wäre ein äußerliches Verfahren, wollten wir hier der Schule mit ihren Bedürfnissen, mit ihrer viele Jahrhunderte währenden Lektüre der Klassiker die Schuld für diese Erscheinung aufbürden. Der Klassizismus ist weit eher eine Funktion jenes konservativen Wesenszuges.

Denn auch die Geschichtsschreibung, die doch der Atem der wechselnden Zeiten belebt, ist zu einem Teile der Nachahmung erhabener Muster untertan. Und welch merkwürdige Kontinuität zeigt nun, von der überlangen Erhaltung der griechischen Religion vorläufig abgesehen, die Auseinandersetzung zwischen Rhetorik und Philosophie! Der Kampf Platons mit der Kunst der Sophisten wiederholt sich, tritt in vollster Schärfe noch einmal 500 Jahre später in Erscheinung, ja noch im 4. Jahrhundert n. Chr. verteidigt sich ein Philosoph gegen die Beschuldigung sophistischen Wesens. Zugleich wuchern damit die anderen Philosophenkämpfe der älteren Periode fort. Und wenn ein Plotin nach langer Zeit wieder neue Gedankenwerte erzeugt, so stellt er sich doch mit bewußter Absicht wieder auf den Boden des Platonismus, den auch die Christen betreten. Gewiß sind diese, die Träger eines wahren Pneumas, ganz andere Erscheinungen als die „Hellenen“ in ihrer Umgebung. Aber die dogmatischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts tragen doch etwas vom rabulistischen Wesen älterer griechischer Philosophenkämpfe an sich. — Ja, die Griechen unterschreiben sozusagen selbst die Tatsache jener einmal erreichten, nun nicht mehr zu überwindenden Höhe. Aristoteles spricht immer wieder vom „Telos“ aller Erscheinungen in der Welt. Er sieht dieses in der Natur vollzogen, aber gleicherweise auch

in der Literatur, deren Einzelleistungen ihren bestimmten Ablauf vollziehen, ohne zu weiterem noch fähig zu sein. Und für die Griechen hat der Weise recht behalten.

Reden wir hier von griechischer Typik, von Kontinuität des geistigen Lebens trotz mannigfachen Wandels, so gilt es vielleicht, auch noch die Immanenz eines hellenischen Charakterzuges zu würdigen, den die großen Sittenlehrer des Volkes immer wieder, aber ohne jeden Erfolg, bekämpft haben, des der ganzen Rasse strukturell eigenen leidenschaftlichen Ehrgeizes. In edel gedämpfter Form bereits bei Homer erscheinend, gewann er in dem Volke der steten Agone jeglicher Art ein Ausmaß von einer uns ganz unverständlichen Weite, das zuletzt die Grenze des Lächerlichen nicht nur erreichte, sondern in manchen Fällen noch überschritt. Komisch z. B., wie ein griechischer Rhetor noch der späteren Kaiserzeit bei einem Besuche des Herrschers in der Heimat des Redners sofort ein Versteck aufsucht, um aus diesem Zufluchtsorte seiner heuchlerischen Bescheidenheit durch den hohen Gast in vollem Glanze hervorgezogen an das Hoflager berufen zu werden. So wiederholte sich immer wieder der alte Fall des Antisthenes, aus dessen anspruchsvoll drapierter Lumpenkleidung die Platoniker seine Eitelkeit hervorlugen sahen. —

Dieses konservative Moment gewinnt nun, wie schon angedeutet, in der griechischen Religion einen allerstärksten Ausdruck. Die hellenischen Götter wurzeln in der Familie, im Geschlecht, in den Ahnen. Totenkult durchzieht die altgriechische Familie; man opfert den verstorbenen Eltern, die bis in späte Zeit gleich nach den Göttern als verehrungswürdig gelten. Am tiefsten erschütterte den Griechen auch der unbewußte Familienfrevl eines Ödipus; die Familienpietät der Antigone riß ihn hin. Vaterland und einheimische Götter bilden eine Einheit; Tempel und Bilder sind die sichtbaren Zeichen dieses Bewußtseins. Im Kampfe mit dem Christentum erklären die Hellenen, deren Name sich dann später mit dem Begriffe der „Heiden“ deckt, immer wieder aufs neue, daß sie für ihre väterlichen Gottheiten stritten, die Christen ein neues, das „dritte“ Volk darstellten. Diese väterlichen Götter sind dann von den letzten „Hellenen“ tatsächlich noch bis ins 9. Jahrhundert n. Chr. in einem Winkel der Peloponnes verehrt worden.

Über die griechische Religion als solche aber läßt sich unendlich schwer reden, nicht nur deswegen, weil letzten Grundes jedes fremde religiöse Bewußtsein für uns ein Mysterium bleibt. In der hellenischen Religion offenbart sich das tiefste Wesen des Volkes selbst. In unzähligen, ängstlich beobachteten Kulte tritt sie zutage, in heiligen Schauern wird sie als etwas Unsagbares empfunden, in scharfem Denken geläutert, aber auch rationalisiert, und wieder gewinnt sie im „Organischen“, in der

„Naturgestalt“, in „Formen des Natürlichen selbst“ Offenbarung.¹ Schon die viel beanstandeten Götter Homers setzen sich mit naiv zwingendem Selbstgefühl als eine natürliche Gegebenheit durch. Der altgriechische Gläubige kennt bei seinen Kulthandlungen noch keine denaturalisierende Symbolik; der Totschläger z. B. ist wirklich sichtbar befleckt, muß fühlbar gereinigt werden.² Es gibt bei den Hellenen keinen eigentlichen Monotheismus, im besten Falle nur einen „Henotheismus“ der Denker und Dichter; gerade Platon, der höchste Prophet griechischen Gottesglaubens, er, der Schöpfer der Gestalt des Welterschöpfers, macht den Bürgern seines Staates die stete Befragung Delphis zur Pflicht. Auch der Atheismus ist bei den Griechen eine ganz seltene Erscheinung; Skeptiker der verschiedensten Richtungen nehmen in lässiger Indifferenz doch an den Kulturen teil.

Was so häufig verkannt wird, muß hier einmal nachdrücklich betont werden: auch der Grieche wurde nicht stets durch bloßen „Intellektualismus“ des Guten mächtig; auch er betet, wie die aischyleische Elektra, wie Platon zeigt, um Stärkung in der Tugend, um sittliche Erleuchtung; dem platonischen Vorgang folgen noch die letzten Nachfahren der Schule bis ins 5. Jahrhundert n. Chr. in immer brünstigeren Ausdrucksformen. So ist diese erst in den Jahrhunderten n. Chr. ganz durchgedrungene Verinnerlichung des Griechentums,³ diese Zurückdrängung einer „objektiven Wirklichkeitsansicht“⁴ keimhaft und urtümlich doch schon in jenen alten Gebeten beschlossen. Man höre also auf, den faustischen Menschen wenigstens dem „apollinischen“ gegenüberzustellen. Es hat im Altertum unzählige ringende Seelen gegeben, die, um nur einen Euripides zu nennen, sich in schwersten religiösen Zweifeln wanden, die, ähnlich wie Augustin, sich von einem philosophischen System zum anderen bekehrten. Und ist denn Plotin zur Vereinigung mit der Gottheit, zur „Henosis“, ohne die allertiefsten Seelenerfahrungen hindurchgedrungen!

Für solch innere Kämpfe bürgt aber noch eine andere religiöse Entscheidung der Hellenen. Sie erkannten klar, daß die Götter so oft Gebete um Hilfe wenigstens in äußeren Nöten nicht erfüllten, und so ergab sich ihrem Denken, daß noch eine andere Macht außer ihnen walten müsse, das Schicksal, dessen Unentrinnbarkeit der Griechen mit Recht unaufhörlich betont, um auch seinen Pessimismus dadurch noch weiter zu begründen.

Eine Religion ohne Mystik, ohne wenigstens zeitweilige mystische Strömungen, wird es bei Kulturvölkern kaum geben. Man hat nun die

¹ W. Otto: Die Götter Griechenlands, 1929, S. 6 ff.

² Otto a. a. O. S. 87.

³ G. Misch: Geschichte der Autobiographie, S. 355.

⁴ J. Stenzel: Die Gefahren modernen Denkens und der Humanismus. Die Antike IV, 1928, S. 44.

Mystik des Ostens einen fremden Tropfen im griechischen Blute genannt. Aber hat sich die Mystik — und zwar mehrfach — bei den Hellenen angemeldet und z. T. Aufnahme gefunden, so muß ihr wenigstens zeitweise ein Bedürfnis bei ihnen entsprochen haben. Aber wir nehmen doch eine besondere Art der Aneignung wahr. Die abstrusen Gebilde der orphischen Götter mit ihren schon völlig ungriechischen Namen, mit dem Sexualismus ihrer Mythen und Gestalten, erfahren mehrfach veredelnde Umbildung; ein schöner pantheistischer Zeushymnus bekundet das. Und die Eschatologie Platons wie Plutarchs zeigt doch ein anderes Aussehen als die bluttriefenden Apokalypsen des Orients, dessen starre Erlösungsformeln nur in den niederen Tiefen des griechischen Volkes fortmurmelten. Und auch das eigentliche Prophetentum Asiens, das in heiliger Ekstase kommendes Elend und Weh den Völkern kündete, hat keinen festen Boden in Griechenland gefunden. — Selbstverständlich aber darf hier die philosophische Skepsis der Griechen, die sich bezeichnenderweise in gleicher Form durch die Jahrhunderte erhielt, darf die Polemik gegen die Volksgötter nicht als Gegeninstanz gegen das hellenische religiöse Bewußtsein ausgewertet werden. Solche Kämpfe kehren bei allen europäischen Völkern wieder. Vollends besagen die griechischen Götterburlesken angesichts der mittelalterlichen Fastnachts-spiele nichts gegen das religiöse Empfinden.

Wir haben eingehend vom merkwürdigen Beharrungsvermögen des griechischen Geistes inmitten häufigen Wandels geredet. Nun zeigt sich uns auch noch die Erscheinung eines gewissen Beharrens im Wandel. Die griechische Wissenschaft stirbt bekanntlich in den Jahrhunderten n. Chr. ab, fristet namentlich in den exakten Fächern nur ein ziemlich schwächliches Dasein; nur einmal durchbricht, bezeichnenderweise im Zeitalter des Neuplatonismus, die Leistung der Mathematiker Diophantos und Pappos das Dunkel. Aber wenn man im 4. Jahrhundert in Alexandria den Philosophen Asklepiodotos Steine, Pflanzen, Tiere sammeln sah, so schüttelte man verständnislos den Kopf und ließ sich lieber von irgendeinem Philosophen der Zeit in der Bannung von Dämonen oder im Wetterzauber unterrichten. Dagegen blüht die Religionsgeschichte und hält sich auch noch die Philologie; jener gelingt durch Porphyrios' Forschung die zeitgeschichtliche Deutung des Danielbuches, der Christ Theodor von Mopsueste gibt die richtige Erklärung des Hohenliedes, und Eusebios' Religionsgeschichte ist für die Zeit eine glänzende Leistung. Alles dies aber ist nur ein Symptom jener bereits berührten Verinnerlichung des griechischen Daseins, Man hat die Ursachen dieses Wandels in der Ermattung durch schlimme Zeitläufte, durch äußere Zerstörung gesehen. Natürlich spielen diese Erlebnisse eine bedeutsame Rolle. Aber sie sind nur eine Mitursache. Die Vorbedingungen zu dieser Verinnerlichung lagen in der Struktur der griechischen

Psyche selbst vor. Und wenn diese letzte Periode an die 3—400 Jahre gedauert hat, so tritt doch auch dadurch das Beharrungsvermögen wieder in Erscheinung.

Es sind gewaltige geschichtliche Rätsel, vor die uns fast jede Betrachtung des Griechentums führt; sie sind an dieser Stelle nicht einmal alle vollständig auch nur genannt worden. Ihre allmähliche Lösung aber bietet trotz der Entfernung der Zeiten keine erheblich größeren Schwierigkeiten, als sie sich uns bei der Vertiefung in jedes andere europäische Volkstum, in ferne Zeiten überhaupt darstellen. Werfen wir dazu einmal noch einen Blick auf die Weltliteratur. Das Klassische ist da in der Hauptsache immer von vornherein verständlich; eine gewisse Anzahl hellenischer Klassiker hat sich nicht weniger als die Geisteshelden anderer Völker die Seele von Alt und Jung unterworfen: das Überzeitliche schlägt alle in seinen Bann. Viele Erscheinungen, ja die weitaus meisten der Literatur vergangener Zeiten verlangen, um wenigstens ein gewisses Verständnis zu finden, ernstestes historisches Studium, nicht immer sehr viel mehr bei den Griechen als bei anderen Völkern. Und weiter: welche Mühe macht es schon dem Greise, seine jugendliche Mitwelt ganz zu begreifen! Wie hilflos stehen wir so manchem Vorgang in der Vergangenheit unseres eigenen Volkes gegenüber, geschweige denn dem Wesen fremder Nationen. —

Was uns aber das Griechentum nahe bringt, sind in der Hauptsache drei gewaltige Kräfte, über die es verfügte. Deren erste möchten wir die Immanenz der Natur im griechischen Erkennen, Empfinden und Schaffen nennen, die zweite die das Sinnen und Wirken der Hellenen immer wieder lenkende Idee des Guten und Schönen, zuletzt steht vor uns der griechische Drang nach Erkenntnis, belohnt durch die erstmalige Entdeckung größter Probleme. So werden wir immer wieder Kampfgenossen der Griechen.

ZUR PHILOSOPHIE DER JUGEND

Von Emil Utitz (Halle a. d. Saale)

Wie wir es im Leben häufig beobachten können, ergeht es auch der Philosophie: Vorzüge auf der einen Seite werden erkauft durch Nachteile auf der anderen. Und die Träger der Bewegung verwechseln dabei oft das Positive und Negative. Ihr Stolz verwurzelt sich bisweilen in dem, was spätere Forschung als Irrweg erkennt, und sie beachten weniger die neue Probleme aufschließende Leistung. So war es bereits bei den Sophisten. Die Zertrümmerung objektiver Wahrheit beeindruckte am meisten die Zeitgenossen. Denn sie entband für sie erst die Freiheit ihrer aufklärerischen Betätigungen. Aber schon Sokrates, Platon und Aristoteles wiesen diesen Ansturm ab. Keineswegs für immer, denn stets flackern relativierende und nihilistische Skepsis wieder auf; ungemein bedeutsam unter Umständen für den Fortgang der Wissenschaft, weil der Versuch, Schwierigkeiten zu überwinden, sie kräftigt, weil das Unternehmen ihrer eigenen Rettung und Beglaubigung sie zwingt, ihre Grundlagen zu sichern, die Reste eines unkritischen Dogmatismus auszumerzen, und ihr Begriff dabei klarer und reiner hervortritt. Sehen wir aber von allem ab, ist es die anthropologische Fragestellung, die für alle Zeiten ein unvergängliches Verdienst der Sophisten darstellt. Die Aufhebung des Objektiven drängt dazu, den Menschen zum Maße aller Dinge zu erheben. Aber wie ist dieses Maß? Was ist der Mensch? Und aus der theoretischen Bestimmung des Menschen will man heraushören, wozu er in seinem Tun und Lassen bestimmt ist, seine Berufung, seine Sendung. Der gleichen Wendung begegnen wir in der modernen Lebensphilosophie. Mit wachsender Stärke und Eindringlichkeit löst sich aus ihr das anthropologische Problem; und wieder heißt es: das Problem anerkennen, aber ohne Aufopferung objektiver Wissenschaft. In breiter Front wird heute um diese Aufgabe gekämpft; wir aber begnügen uns hier damit, lediglich zwei Versuche zu erörtern, die beide das gemeinsam haben, daß eine eigentümliche Philosophie der Jugend in ihnen um Ausdruck ringt.

Wir beginnen mit dem fesselnd reizvollen Werke des führenden spanischen Philosophen José Ortega y Gasset: „Die Aufgabe unserer Zeit“ (1928). Schon der Titel ist sehr charakteristisch: die Betonung des Jetzt und Hier. Dieses Jetzt und Hier sollen in der Philosophie des Perspektivismus — wie sie unser Autor lehrt — zu ihrem vollen Recht gelangen. Denn alle Völker, alle Epochen haben ihren vollen Anteil an der Wahrheit: „Jedes Leben ist ein Blickpunkt auf

das Universum.“ Falsch wird allein die Perspektive, die sich für die einzige hält. „Wenn jeder Standpunkt Wahrheit gibt, so heißt das, daß jede Wahrheit an einen Ort gebunden ist, von dem aus sie verstanden wird.“ Der schlimmste Irrtum, der die Erkenntnis heimsucht, spielt in dem Wahn einer Erkenntnis, die an keinen Ort gebunden ist. Das erscheint als „Utopie in jedem Sinne“, als ein Wunschbild, dem Erfüllung versagt ist. Gaukelt man sie sich vor, opfert man bloß die zugängliche Erkenntnis einer uns unzugänglichen. Nur eine Zusammenfassung aller Einzelperspektiven ergäbe die absolute Wahrheit in ihrer unendlichen Vielfalt: den allwissenden Gott. Aber selbst unsere Teilwahrheiten sind Wahrheiten für Gott, „so sehr ist unsere Perspektive wahr, unsere Wirklichkeit wirklich“.

Handelt es sich stets um die Perspektive von einem bestimmten Standort aus, wird der Zugang zur geschichtlichen Betrachtung mühelos gewonnen. Erich Rothacker hat in seiner Abhandlung über „Die Grenzen der geschichtsphilosophischen Begriffsbildung“ (1928; Aus Politik und Geschichte; Gedächtnisschrift für Georg von Below) gezeigt, daß aller Geschichtsphilosophie eine bestimmte, ganz eigene Betrachtungsweise der Welt eignet: sie zielt auf die Welt in ihrem Werden und in ihrer Wirklichkeit. „Die klassische Geschichtsphilosophie fragt immer nach dem Sinn dieses Werdens in seiner zeitlichen Wirklichkeit“; während eine geschichtsfeindliche oder geschichtsfremde Philosophie nichts wissen will von der Welt des Werdens oder von der Wirklichkeit des Geistes, der Kultur, der Werte. Sie sucht „das Wesentliche des Ganzen der Welt gerade nicht im Wirklichen“.

Bei Ortega y Gasset erfolgt die Findung einer Wahrheit stets von einer bestimmten Raum-Zeitstelle aus, aber die entdeckte Wahrheit gilt überall und immer. Wünschen wir die vollständige Lösung eines Problems, müssen wir den bloß europäischen Maßstab überschreiten und sehr bewußt danach streben, mittels konzentrierter Rückwendung von unserem Europäertum uns zu befreien. Diese Lösung aus europäischer Verengung zu vollziehen, ist das Amt der Historie. Darum wird die Vernunft das Organ des Historischen gerade dort, wo sie sich selbst vollendet; die reine Vernunft unterliegt da der historischen Vernunft, denn sie erzielt erst die höchst mögliche Reinheit.

Der wichtigste Begriff der Geschichte, gleichsam die Angel, in der sie sich dreht, ist die Generation. Sie wird bestimmt als dynamische Verschmelzung von Masse und Individuum. Ein Individuum, das von Grund aus anders geartet wäre als die Masse, würde nicht die geringste Wirkung auf sie ausüben. So muß die Geschichte am Rande ihres Haupttextes die Biographie jener „Extra-Vaganten“ verzeichnen. Gleich anderen biologischen Disziplinen besitzt auch sie eine Teratologie.

Wenn ich an dieser Stelle eine kritische Zwischenbemerkung einschalten darf, möchte ich vorerst die Bedeutsamkeit des Generationsproblems anerkennen, das ja bei uns dank des starken Anstoßes durch die Forschungen Pinders lebhaft erörtert wird. Allerdings muß ich es ablehnen, in der Generation den schlechthin wichtigsten Geschichtsbegriff zu erblicken, und dies um so mehr, da Ortega y Gasset um seine Erhellung sich wenig bemüht hat. Ebenso bedürfte das Verhältnis des Individuums zur Masse einer weit vorsichtigeren Formulierung. Das „einsame Genie“ braucht sich gewiß nicht der Masse seiner Generation einzugliedern, sondern gehört vielleicht zur Vorhut künftiger Schichten. Möglicherweise setzt sein historischer Einfluß erst weit später ein. Wäre es allerdings von „Grund aus“ anders, zählte es ja gar nicht zum Geschlecht der Menschen. Eine Gemeinsamkeit des Menschlichen — unbeschadet aller tiefgreifenden Unterschiede, die herauszustellen mit die wichtigste Aufgabe der Historie ist — erscheint als unumgängliche Voraussetzung geschichtlicher Forschung, genau so wie etwa alle Kunstwissenschaft sich um den einheitlichen Begriff der Kunst zentriert. Darum aber ist es nicht einzusehen, warum jene Einsamen wirkliche Mißbildungen sein müßten. Ihr personaler Wert und der Wert ihrer Leistungen bleiben doch unberührt von der tatsächlichen Reichweite ihrer historischen Einwirkungen. Darum dürfte sie auch nicht jede Geschichte in den Nebentext verbannen, so gewiß manche ihrer Fragestellungen hiervon unberührt blieben. Aber in anderer Wendung rücken nun jene in den Vordergrund, und das in den Anmerkungen Gedruckte erhebt sich zur Hauptsache. Wenn unser Autor so naheliegende Bedenken übersieht, scheint mir ein methodisches Prinzip ihm die freie Aussicht zu versperren: das Generationsstreben dünkt ihn historisch zuverlässig faßbar, das andere entzieht sich — falls ich hier richtig deute — sicherem Zugriff. Allein diese Einfachheit zerstört den Reichtum der Geschichte und verfälscht ihr Antlitz. Oder anders ausgedrückt: die Ergiebigkeit des Generationsproblems erweist sich nur, insoweit es aufgenommen wird in die Fülle historischer Begriffsbildung. Saugt es diese in sich auf, wird es durch die Überbelastung zerdrückt. Und das Ergebnis ist: ein neuer unkritischer Dogmatismus.

Wir wollen aber — vorläufig — hier abbrechen und der weiteren Behandlung des Generationsproblems durch unseren Autor folgen. Er unterscheidet Epochen der Jugend und des Alters. Im zweiten Fall gehen die Söhne einig mit den Vätern und unterwerfen sich ihnen. In Politik, Wissenschaft und Kunst bewahren die Alten das Steuer in Händen. Im ersten Fall handelt es sich nicht darum, festzuhalten und aufzuhäufen, sondern einzureißen und zu ersetzen. Die Jungen kehren die Alten hinaus. Es sind Zeiten der Jünglinge. Dabei darf

nicht vergessen werden, daß es in der Tat Generationen gibt, die von sich selber abfallen und sich der kosmischen Absicht entziehen, die ihnen auferlegt ist. Dann liegt ein Fall vitaler Scheiterung vor.

Auch hier scheint mir Ortega y Gasset in dem Streben nach Vereinfachung zu weit zu gehen. Man wird doch mindestens neben Jugend- und Altersepochen auch solche reifender oder reifer Männlichkeit anerkennen müssen. Alles Klassische scheint mir gerade unter diesem Zeichen zu stehen, beziehungsweise unter einem, das Schönheit, Frische und Leidenschaft der Jugend vereinen will mit dem Maß der Besonnenheit und der Vernunft des Mannes. Vieles wird geradezu unverständlich, bescheidet man sich mit der polaren Gegensatzung von Jugend- und Greisentum. Es ist expressionistisch bedingt, erblickt man in allem nicht spezifisch Jugendlichen schon ein Greisenhaftes. (Vgl. hierzu mein Buch: Die Überwindung des Expressionismus, 1927.) Oder denken wir an folgenden Fall: ein Meister und seine Jünger. Der Meister ist nur Meister durch seine Jünger, und die Jüngerschaft hat das Sein des Meisters zur Voraussetzung. Gewiß, der Meister führt, aber doch nur, weil Schönheit, Kraft, Begeisterung der Jünger ihm entgegenströmen, weil er sich in ihnen ständig verjüngt, während sie durch ihn sich vermännlichen. Sind derartige Struktur-lagerungen erschöpfbar oder auch nur angreifbar mit Hilfe der bloßen Begriffszweiheit, die unser Autor anbietet? Auch da überzählt er das methodische Streben nach klar übersichtlicher Gliederung. Der oberflächlichen Klarheit widerstreitet dann in tieferer Schicht die Ungelöstheit fundamentaler Wesensmöglichkeiten. Und es droht die Gefahr, daß hinter dem deutlichen Aufriß der Schauseite alles in dunkelnden Nebeln verschwimmt.

Bedeutsamer erscheint mir die bereits angedeutete Lehre von den Fällen vitaler Scheiterung. Denn ein billiger Naturalismus ist die Annahme, jede Zeit erfülle auch wirklich die ihr überantworteten Aufgaben. Es kann an richtigen Kräften fehlen, an der richtigen Kräfteverteilung usw. Wer sich allerdings ein solches Richteramt zutraut, benötigt eines festen und sachlich beglaubigten Bezugssystems, an dem er mißt. Der Historiker bescheidet sich mit der Feststellung, warum unter gegebenen Umständen gerade diese und keine anderen Leistungen vollbracht werden konnten. Damit macht er in diesem Sinne zugleich begreiflich, warum bestimmte Aufgaben übersehen, gar nicht oder bloß zum Teil gelöst werden. Wie wir ja auch beim einzelnen Menschen — in gewissem Umfange wenigstens — zu erfassen vermögen, warum einzelne Anlagen in ihm verkümmerten, andere üppig emporschoßen, warum seine Lebenslinie eben diesen Pfad zog. Jenes Moment der „Freiheit“ — das mit der Determinismusfrage nicht verwechselt werden darf — pflügt erst den Boden auf,

der überhaupt eigentliche „Geschichte“ ermöglicht. Das jedenfalls klar erkannt zu haben, buchen wir als unbestreitbares Verdienst Ortega y Gassets.

Reden wir nun von jener „Vitalität“ (obgleich der Ausdruck mir wenig glücklich erscheint), so besitzen wir — nach der Meinung des Verfassers — in der Wissenschaft eine äußerst delikate Materie, die sich für die geringsten Schwankungen der Vitalität empfindlich zeigt. Sie registriert uns heute mit kleinen Ausschlägen, was nach Verlauf von Jahren als gigantische Projektion auf die Szene des öffentlichen Lebens tritt: „Die Voraussage der Zukunft hat also ein Präzisionsinstrument zu ihrer Verfügung, das ähnlich einem Seismographen durch leichtes Beben das verrät, was in enormen Distanzen eine Erdkatastrophe bedeutet.“ „Von dem, was man heute denkt, hängt das ab, was morgen auf Plätzen und Straßen gelebt wird.“

Dieser einfachen Maxime gegenüber scheint mir höchste Vorsicht am Platze. Denn warum soll gerade die Wissenschaft stets dieses Instrument darstellen, warum nicht unter Umständen etwa die Kunst oder die religiöse Bewegtheit? Es hängt ganz von den jeweiligen kulturellen Verhältnissen ab, wo sich die ersten feinsten Vorboten des Kommenden anmelden. Man hat sie allenthalben zu suchen und sich nicht darauf zu verlassen, daß sie immer in der Wissenschaft anzutreffen sind. Selbst da wird man zu weiteren Unterscheidungen gezwungen: es kann Wissenschaften geben, die weit später von neuen Strömungen berührt oder ergriffen werden als andere, genau so wie ein Stilbruch sich nicht gleichzeitig in allen Künsten anmelden muß, sondern vielleicht in der einen sich bereits deutlich ausprägt, während die andere noch nicht in diese Strömung einbezogen erscheint. Ein einzelner Seismograph ist durchaus nicht in der Lage, eine allgemeine Kultursymptomatologie zu ersetzen, weil ihr allein auch das Amt eignet, die vieldeutige Wertigkeit der einzelnen Symptome abzuwägen. Ortega y Gassets Vorschlag gleicht dem Verhalten eines Arztes, der sich bloß auf das Fieberthermometer verläßt und glaubt, nach seinen Angaben alle Krankheiten ablesen zu können. Aber manche zeigen sich auf diese Art überhaupt nicht, und viele andere nur so, daß ihre eindeutige Bestimmung unmöglich wird. Und keineswegs ist Fieber stets das erste Symptom. Ähnlich muß eine Kultursymptomatologie — ein ungemein schwieriges Unternehmen — mit einer Vielzahl von Zeichen und ihren gegenseitigen Korrelationen rechnen, sowie prüfen, unter welchen Umständen bestimmte Zeichen oder Zeichensysteme an den Anfang treten. Sonst führt sie nur zu falschen oder ungesicherten Diagnosen.

Woher rührt aber dieses befremdende Vertrauen unseres Autors zu dem sicher leitenden, initialen Symptomwert der Wissenschaft?

Ich vermag es mir nicht anders zu erklären als einerseits wieder aus dem Streben nach leicht faßlicher Einfachheit und andererseits aus dem Erbe einer intellektualistischen Epoche, der Ortega y Gasset zwar bewußt fern steht, deren mächtige Überlebsel er aber unbewußt mitschleppt.

Nach Erörterung dieser Voraussetzungen wendet er sich nun seiner speziellen Aufgabe zu: Das Weltgefühl der Zeit, die jetzt anhebt, erscheint ihm dadurch gekennzeichnet, daß sie sich dem Dilemma entzieht zwischen einem rationalistischen Absolutismus, der die Vernunft rettet und das Leben vernichtet, und einem Relativismus, der zwar das Leben rettet, allein die Vernunft in die Brüche gehen läßt. Die Vernunft ist nur eine Form und Funktion des Lebens. Die Kultur ist ein biologisches Werkzeug, sonst nichts. Die Aufgabe unserer Zeit wurzelt darin, die Vernunft in die Biologie einzuordnen und dem Spontanen zu unterstellen. In einigen Jahren wird es absurd dünken, daß man einmal vom Leben erheischte, es solle der Kultur dienen. Die Bestimmung des neuen Zeitalters ist es, die Rangordnung umzukehren und zu zeigen, daß die Kultur, die Vernunft, die Ethik ihrerseits dem Leben dienen sollen.

Unterbrechen wir wieder für einen Augenblick: hier stoßen wir auf das charakteristischste Kennzeichen aller Lebensphilosophie, die Vergottung des Lebens. Aber zugleich wird der Versuch gewagt, die Lebensphilosophie zu transzendieren. Denn nicht Irrationalismus ist das letzte Wort, vielmehr die Überzeugung von einer „echten“ Wahrheit, von einer „eigentlichen“ Wirklichkeit. Und dieser Perspektivismus spiegelt Ansichten wieder, die einem Simmel oder Müller-Freienfels nicht fremd sind, die uns auch z. B. in völlig verschiedener Wendung im Kairos-Kreis von Tillich entgegentreten. (Vgl. hierzu mein bereits genanntes Buch.) Ja es wäre sogar möglich, Beziehungen zur Anthropologie Heideggers und seiner Anhänger aufzudecken. Jedenfalls handelt es sich da — und das erscheint nicht uninteressant — um einen ganz anderen Wahrheitsbegriff als den des greisen Sigm. Freud (Die Zukunft einer Illusion, 1927). Er kennt nur einen Gott: den Logos. Von ihm erhofft er, daß er von unseren Wünschen verwirklicht wird, was die Natur außer uns gestattet, aber nur allmählich, in weiter Zukunft und für neue Menschenkinder. Mögen wir rücksichtslos die Götzenbilder aller Illusionen zertrümmern, die Wissenschaft ist keine Illusion. Dann aber erklärt Freud das Problem einer Weltbeschaffenheit ohne Bezug auf unseren wahrnehmenden seelischen Apparat für eine Abstraktion, für bar eines jeglichen praktischen Interesses. Und dieser „seelische Apparat“ steht hier nicht anstatt eines „reinen Bewußtseins“, vielmehr als psychophysische Konstitution. Auf der einen Seite also ein kaum zu

überbietender Intellektualismus, auf der anderen Skepsis. Beide will Ortega y Gasset überwinden: die Skepsis durch einen Perspektivismus, der aber in der hier vertretenen Form mehr durchfühlt und durchlebt erscheint als erkenntniskritisch gesichert, mehr als Postulat, weit weniger logisch begründet. Und der Einseitigkeit des Rationalismus stellt er seinen Lebensbegriff entgegen. Aber auch dieser Begriff bleibt dunkel.

Sicherlich kann man die gesamte Kultur unter dem Gesichtspunkt ihres Dienstes am Leben und für das Leben betrachten. Denn das Leben reift, vertieft und entfaltet sich durch Teilhaben an der Kultur, durch Wertverwirklichungen, die ohne Kultur uns Menschen unmöglich sind. Letztthin sinnhaft wird das Leben nur als Wertleben, nicht als schlichtes Sich-ausleben. Die Tiere haben — abgesehen von kärglichsten Anfängen — keine Kultur. Und gibt es einen Gott, so braucht er keine Kultur. Wer ein jegliches von Ewigkeit her mit Evidenz durchschaut, der benötigt nicht der Wissenschaft. Der Allgütige ist seinem Wesen nach sittlich, was soll ihm eine Tugendlehre? Und in dem alle Dinge gründen, und der sie alle leitet, der bedarf doch keiner Religion. Das derart in sich Vollendete steht über aller Kultur. Aber wir Menschen sind endlich, belastet mit dem *malum metaphysicum*, wie es Leibniz lehrt. Es ist unser Stolz, unser Adel, daß wir als endliche Geschöpfe an dem Unendlichen teilnehmen können, als zeitliche an dem Zeitlosen, und das erhebt uns über das Tier. Allein diese Erhebung führt nur durch die Kultur, durch Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion. Wie der Mensch selbst, ist alle Kultur ein Bürger zweier Welten: historisch und überhistorisch. Ist sie doch nichts anderes als der Widerpart menschlicher Wesenheit, eingebettet in die irdische Wirklichkeit — in das Jetzt und Hier — und sie trotzdem übersteigend. Es erscheint wahrlich als kein Zufall, daß tiefste Religiosität immer wieder an den Schranken des Kulturlebens rüttelt, ja sie zerreißen will, weil sie das Erdgebundene, die endliche Seite jeglichen Kulturellen allzu peinlich empfindet, das Vermittelnde, das in ihr wesensgemäß liegt. Der Mensch strebt, das Menschliche abzustreifen, um sich verzweifelt oder beseligt rein mit dem Unendlichen zu vermischen, die grauenhaft klaffende Kluft zu überspringen. Aber er bleibt Mensch, das heißt in diesem Falle: gebunden an die unzerbrechlichen Formen der Kultur. Indem er die einen zerschlägt, richtet er andere auf. Wie angeekelt manche auch aus der Kultur in völlige Einsamkeit flüchten, ihre Einsamkeit ist doch nur eine andere, ihnen mehr entsprechende Gestalt der Kultur. Es gibt bloß eine Flucht aus der Kultur: das Tier-werden. Eine Überwindung der Kultur: das Paradies. Auf primitiven Stufen denkt man es als — sagen wir — Milieusituation, die alle vitalen Wünsche erfüllt: Hitze und Kälte

quälen nicht, wohlschmeckende Früchte hängen an den Bäumen, frisches Quellwasser sprudelt aus dem Fels, freundlich nahet jedes Tier. Aber was nützt dieses üppige Schlaraffenland, wenn Siechtum den Menschen peinigt, wenn Todesfurcht ihn erschüttert. Er bedürfte ewiger Jugend in ungestörter Gesundheit. Und nicht unwissend dürfte er, ein Tier unter Tieren, die Fluren durchstreifen, sondern einsehend, erkennend, alles durchschauend; nicht freventlich sich ver-sündigend, nein in reiner Sitte. Und all dies nicht auf dem heroischen Wege über Pflicht und Opfer, sondern seinem Wesen nach. Und das heißt doch nichts anderes: er wäre nicht mehr Mensch, vielmehr: Engel, höheres Wesen, Gott.

Das schwebt auch Schiller vor, wenn er lehrt (vgl. Friedrich August Hohenstein, Schiller, die Metaphysik seiner Tragödie; 1927), beim Tier und bei der Pflanze gebe die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führe sie auch allein aus. „Dem Menschen aber gibt sie bloß die Bestimmung an und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Das allein macht ihn zum Menschen.“ Als bloße Naturkinder waren wir glücklich und vollkommen. Nun sind wir frei und haben beides verloren. Aus Qual und Sehnsucht entringt sich uns der Ruf: „Auch ich war in Arkadien geboren.“ Aber es gibt kein Zurück, darf kein Zurück geben: „Jene Natur liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen“. Vorwärts führe der Weg zu unserer Mündigkeit, „um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnt, die den Überwinder beglückt“, von Arkadien nach Elysium. Denn das sind die beiden Grenzbegriffe der Kulturentwicklung nach Schiller. Und zwischen ihnen liegen alle Pein und aller Aufschwung, aller Kampf und aller Heroismus unseres historischen Lebens. „Nicht ohne Bedeutung läßt der alte Mythus die Göttin der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiters Haupte steigen; denn schon ihre erste Ver-richtung ist kriegerisch.“ So ist nicht heitere Ruhe das Leben. Das goldene Zeitalter, das Paradies Arkadiens ist verloren, muß verloren sein, erkennt der Mensch seine wahre Bestimmung. Und Elysium leuchtet aus unendlicher Weite. So liegt Schiller nichts ferner, als Tragik aus unserem Leben zu bannen. Ja, das Tragische wird zu einem Wahrzeichen echt menschlichen Seins, zu jenem *malum metaphysicum*, das ihn erhebt und seinen Adel, seine Würde besiegelt, zugleich aber auch seine Not, wie sie keine andere Kreatur kennt. (Vgl. meine Abhandlung in der Richert-Festschrift und die charaktérologischen Schriften von Friedrich Seifert.)

Es ist seltsam, daß Ortega y Gasset nicht die Problematik der Anthro-

pologie und Kulturphilosophie zur Stützung seines Perspektivismus heranzieht; denn nur von hier aus wäre er in der Lage, ihn wahrhaft zu begründen und zugleich den Begriff der Geschichte zu erhellen. Aber es sind andere Motive, die ihn leiten. Den Kulturglauben erklärt er für ein Christentum ohne Gott. Man habe die göttlichen Attribute (Güte, Wahrheit, Schönheit) von der Kraft Gottes abgezogen, verselbständigt und ihrerseits zur Gottheit gestempelt. Und wir können Ortega y Gasset darin beistimmen, daß die frohgemute Kulturseligkeit des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts den Blick allzu sehr verengte. Uns liegt — gerade die eben angestellten Erwägungen zeigen dies deutlich — jede Kulturvergottung gänzlich fern, fassen wir doch die Kultur als Korrelat unserer Menschlichkeit, als die Art, wie dieses sinnlich-geistige endliche Wesen Werte zu verwirklichen vermag und damit ein Wertleben führen kann. Das Objektive erfüllt sich nur für uns im Zeitlich-Subjektiven. Nur so erhaschen wir Strahlen des Göttlichen, aber gotteslästerlich wäre es, selbst den Inbegriff der Kultur mit Gott zu verwechseln. Wir müßten denn — und an Versuchen hierzu fehlt es ja nicht — Gott gleichsam vermenschlichen, also Unvollkommenheit in ihn hereintragen, die erst durch die Kultur aufgehoben wird, demnach einen historisch werdenden Gott annehmen, keinen unendlichen, oder besser gesagt: einen erst in Ewigkeit Vollendung erreichenden. Solche Erwägungen scheinen mir den Standort der Kultur, ihren Sinn, ihre Funktion klar herauszustellen. Aber unser Autor sieht diese Fragen nicht. Sein Anliegen gegen die Kultur bleibt doch schließlich auf dem Boden der Lebensphilosophie.

Mit aller Kraft wendet er sich gegen das Dogma vom Kulturfortschritt, „das die Religion der beiden letzten Jahrhunderte war“. Das menschliche Tun erfuhre eine Wertung nur unter dem Gesichtspunkt seiner Resultate. Ist die Kultur eine Notwendigkeit und eine Forderung, liegt der Menschheit die Ausführung bestimmter Werke ob. „Die Energie, die dazu aufgebracht werden muß, ist Pflicht. Und die pflichtgemäße Bemühung, die auf vorgegebene Endzwecke geht, heißt Arbeit. Das neunzehnte Jahrhundert verfuhr nur folgerichtig, wenn es die Arbeit zu seiner Gottheit machte.“ Der Arbeit stellt sich jedoch ein anderer Typus der Anspannung gegenüber, der nicht aus einem auferlegten Gebot entspringt, sondern als freier, verschwenderischer Antrieb aus der Lebenskraft quillt: der „Sport“. Und nun meint Ortega y Gasset, daß man zu wahrhaft wertvollen Werken nur vermittels dieses unökonomischen Aufschwunges gelangt, also nicht mit Vorbedacht. In dem spontanen Wertsystem, das der neue Mensch in sich trägt, tritt ein neuer Wert auf — der vitale — und drückt durch seine bloße Gegenwart die anderen herab. Das vorausgegangene Zeitalter ergab sich ausschließlich und einseitig einer Wert-

schätzung der Kultur und vergaß das Leben. In dem Augenblick, wo dieses als ein von allen Inhalten unabhängiger Wert empfunden wird, mögen Wissenschaft, Kunst, Politik weiter gelten, aber in der Gesamtperspektive unseres Herzens bedeuten sie weniger.

Nun liegen wohl alle Motive klar. Das menschliche Leben soll nicht herabgewürdigt werden, indem es zur Stufe des Arbeitssklaven niedersinkt. Nicht Arbeit darf das Lösungswort sein, vielmehr beglückende Tätigkeit, die in sich selbst schon als Wert empfunden wird. Zumal auch schöpferische Leistung nicht durch Arbeit erpreßt oder errungen werden kann, sondern nur als Begnadung im Gefolge eines seelischen Aufschwunges sich ergibt, der jenseits dieser harten Grenzen sich bewegt. Der Widerspruch gegen das banal intellektualistische Vorurteil, daß sich alles „machen“ läßt, ist allgemein. Er hat in breiter Front zur Rehabilitierung des Intuitiven geführt, zur Achtung vor dem organisch Gewachsenen; andererseits auch zur Befehdung des bloß Willenmäßigen, wie es uns in zugespitzter Form bei Klagen begegnet. Allein all dies bedingt noch keine Lebensphilosophie: es genügt ja die Einsicht, daß vielleicht gewisse Wertleistungen — insbesondere Höchstleistungen — nur auf den eben gewiesenen Wegen erzielbar sind. Und es wäre auch durchaus möglich, aus dieser Einsicht die praktischen Folgerungen zu entwickeln. Ebenso erheischt der Versuch, Arbeit möglichst in unmittelbar beglückende Tätigkeit umzuwandeln, noch keine Lebensphilosophie. Dabei darf man weitgehend skeptisch dem vollen Gelingen dieses Versuches entgegensehen und da von einer Forderung sprechen, der leider die Wirklichkeit nur in sehr ungenügender Weise Rechnung trägt. Gerade deutsche Wissenschaft hat sich von allen Seiten her ernsthaft mit diesem Problem beschäftigt. Aber eben von da aus ist es gestattet zu fragen: warum ist häufig Arbeit so langweilig, peinigend, entseelend? Weil sie auf langweilige, dem Betreffenden ganz uninteressante Dinge gerichtet ist oder Tätigkeiten verlangt, die sich schneller oder langsamer so auswirken. Weil solche Leute sich nur gezwungen, sei es dieser Arbeit, sei es Arbeit überhaupt, unterziehen, weil sie sonst verhungern müßten. Arbeit wird zum Gegenpol des Lebens, geschweige denn zu einem Wertleben. Keiner wird daran zweifeln, daß der „Beruf“ im echten Sinne des Wortes erst dort beginnt, wo Neigungen und Interessen unmittelbar in den Berufsanforderungen sich auswirken, wo der Mensch in der Hingabe an den Beruf sich entfaltet. All dies wird man willig einräumen, auch ohne eine Lebensphilosophie zu Hilfe zu rufen. Wer Wertleben als die eigentliche Bestimmung des Menschlichen erkennt, wird gewiß nicht das Leben irgendwelchen „Resultaten“ opfern, sondern einsehen, daß nur in Auseinandersetzung mit der Welt der Werte eine Lebensreifeung möglich wird. Dabei wird

man gewiß nicht der Konflikte vergessen dürfen, die eben die Wirklichkeit zeigt, und die auch die Berufung auf den Sport nicht bannt. Der Versuch, diese Konflikte zu verkleistern, erscheint als Abkehr von der Wirklichkeit. Die behebbaren sollen ausgemerzt werden, aber es bleiben die gefährlichsten, die auch beim besten Willen und bei besten Einrichtungen nicht überwunden werden. Weil eben alles Irdische mit dem *malum metaphysicum* beladen ist, weil wir ihm nicht entfliehen können.

Dabei stimmen wir der Scheidung von Personsein und „Leistung“ durchaus zu. Mit wunderbarer Klarheit drückt Goethe diesen Sachverhalt im „Torquato Tasso“ (IV, 2) aus:

„O glaube mir, ein selbstisches Gemüt
Kann nicht der Qual des engen Neids entfliehen.
Ein solcher Mensch verzeiht dem andern wohl
Vermögen, Stand und Ehre; denn er denkt,
Das hast du selbst, das hast du, wenn du willst,
Wenn du beharrst, wenn dich das Glück begünstigt.
Doch das, was die Natur allein verleiht,
Was jeglicher Bemühung, jedem Streben
Stets unerreichbar bleibt, was weder Gold,
Noch Schwert, noch Klugheit, noch Beharrlichkeit
Erringen kann, das wird er nie verzeihen.“

Max Scheler hat z. B. immer wieder auf den Unterschied hingewiesen von dem, der zu seinem Gutsein sich stets überwinden muß, zu jenem, dessen gute Taten unwillkürlich aus seiner Natur strömen. Aber daß diese Taten nun wirklich „gut“ sind, darüber vermag doch keine Schwungkraft des Lebens zu entscheiden, denn ebenso strömen aus der Natur die bösen Taten; die ungeheuerlichsten Irrtümer nicht minder als die Eingebungen des Genies. Engel und Teufel müssen in Hinsicht an vitaler Kraft sich nicht unterscheiden. Dies ist der Punkt, an dem jede Philosophie scheitert, die nur den Maßstab des Lebens anerkennt. Sie schaut bloß die Lebensfülle, nicht die Wertfülle des Lebens. Das Ästhetische wird ihr zum Verhängnis.

Sicherlich hat eine Kulturanschauung allen Anspruch, gründlich beachtet zu werden, die von den Werken letztlich absieht und gleichsam das Leben selbst zum allein entscheidenden Wert erhebt. Wir sollen Wissenschaft, Kunst usw. treiben, nicht um als Gelehrte oder Künstler Hervorragendes zu leisten, sondern um unser Leben in höchstmöglicher Weise zu bereichern und zu vollenden. Die Wertfülle dieses Lebens erscheint wichtiger als die in Wissenschaft oder Kunst objektivierten Werte. Zumal in einer Epoche, in der vielfach das Leben wertentleert ist, muß die Sehnsucht nach solcher Wertfülle des Le-

bens heiß aufflammen. Damit schützt sich das Leben gegen die Aufsaugung in ihm fremde Zwecke. Was sollen alle Kulturerrungenschaften, wenn sie nicht unser eigenes Sein segnen? Allein diese brennenden Fragen können im Grunde nur besprochen werden, falls man nicht das jeglichen Inhaltes entkleidete Leben — eine reine Abstraktion — zu höchstem Werte emporschraubt. Eine „sinnlose“ Arbeit — wie sie als furchtbarste Strafe in manchen Kolonien verhängt wird — befürwortet niemand, doch alle einsichtigen Erzieher stimmen darin überein, daß es eine Arbeit im Ringen um die Kultur gibt, eine Arbeit, die Opfer, Entsagung, Überwindung verlangt, die aber nicht das Leben tötet, sondern Leben gewinnt, indem sie es mit Werten durchwirkt. Gewiß bestehen zwischen Leben und Kultur ständige Spannungen, eine Dialektik, die zuweilen zu tragischen Verschärfungen führt, aber immer wieder wird doch nur Wertleben im Ringen um Kultur. Der Mensch als Mensch hat keinen anderen Weg. Und die Welt der objektiven Kultur ist das wachsende Reich der Marksteine, die kämpfende Menschheit eben auf diesem Wege aufgerichtet hat, Siegesfahnen, an denen Not klebt, die aber Weiser sind zu neuen Siegen. Es ist kein Kampf, in den auf Geheiß eines Tyrannen Unbeteiligte getrieben werden: jeder kämpft in eigener Sache, und diese Sache lautet: sein menschliches Wertleben.

Fassen wir zusammen: ursprünglich war die Lebensphilosophie irrationalistisch und relativistisch orientiert. Diese Folgerungen versucht Ortega y Gasset zu vermeiden: sein Wahrheitsbegriff ist objektiv eingestellt. Dient doch sein geistreicher Perspektivismus eben dazu, das Recht des Historischen zu beglaubigen und zugleich das Absolute zu schützen. Diese schrankenlos geltenden Wahrheiten sind gerade im Sinne unseres Autors nicht lebensabhängig, so gewiß sie nur von gewissen Lebensstandorten aus erfaßt werden können, und eine bestimmte Lebensbewegtheit in der Art ihrer Prägung sich ausdrückt. Sie erschöpfen sich weder im Historischen, noch im Physiognomischen. Wir sind durchaus befugt, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, an sie die strenge Richtigkeitsfrage zu stellen. Was aber der Wahrheit frommt, müßte auch den anderen Werten zugebilligt werden. Hütet sich unser Autor vor diesen Schlüssen, so vielleicht, weil er die „Wirklichkeit“ nicht verlassen will, weil er sich vor dem Irrealen scheut. Allein diese behutsame Scheu ist ungerechtfertigt. Alle Kultur zielt auf Wertwirklichkeit, nicht auf Werte, die vor, hinter oder über der Kultur thronen. Eben diese Wertwirklichkeit verriegelt die Zuflucht zu jeglichem blinden Fortschrittsglauben, den unser Verfasser mit Recht bekämpft, weil er den Tag und die Stunde entwertet, Hast und Eile zum Prinzip erhebt. Jene Forderung der Wert-Wirklichkeit stellt uns jeden Augenblick vor die unwiderrufliche Ent-

scheidung, das höchst Mögliche an Werten in unserem Sein und durch unser Sein zu verwirklichen. „Der Objektivität“ dieser Werte geschieht nicht dadurch Abbruch, daß die Aufgabe für jeden einzelnen kraft seines singulären Wesens und kraft der Konkretheit der Situation eine andere ist. Für jeden ergibt sich, wie Eduard Spranger in seinen bekannten „Lebensformen“ lehrt, die „Forderung nach dem kompossiblen Maximum der Lebenswerte“. In der Leibnizischen Philosophie ist sogar Gottes Wertewahl an diese Grenzen der Wertvereinbarkeit gebunden. „Sei das Höchste, was du in den Grenzen deiner persönlichen Wertfähigkeit und des sozialetisch Geforderten sein darfst und sollst.“ Indem nun der Betreffende willig der Forderung der gebieterischen Stunde gehorcht, dient er der Ewigkeit. Von hier aus gewinnt erst der Begriff von der Möglichkeit vitaler Scheiterung seine echte Erhellung. Und der Perspektivismus erhielte da seine letzte Ausgestaltung und Verwurzelung. So ließen sich vielleicht die Ziele, die Ortega y Gasset sich setzt, erreichen: ohne die gefährlichen Zugeständnisse, zu denen er sich gezwungen sieht, und die nur ein letztes Erbe gerade jener Einstellung ausmachen, gegen die er seine Truppen in den Kampf führt.

Denn alles liegt ihm näher als Sachwalter zu sein verschwommener Dunkelheiten. Von jeglichem, was geistig und nicht leerer Mechanismus sein will, verlangt er den Charakter des Klaren, Einsichtigen, Motivierten. Auch darin erhebt sich dieser scharfe Kulturkritiker über die verführerischen Nebel einer bloßen Lebensphilosophie. Seit Debussy kann man — ihm zufolge — Musik anhören in heiterem Gleichmut, ohne Trunkenheit und Tränen. Er reinigte die Musik vom Menschlichen. Darum datiert von ihm an die neue musikalische Ära. Und unser Autor fragt, ob sich nicht vielleicht unter der Maske der Liebe zur „reinen Kunst“ Übersättigung und Haß gegen die Kunst verbergen? Wie wäre das möglich? Haß gegen die Kunst verstehen wir nur, wo auch Haß gegen die Wissenschaft, gegen den Staat, gegen die Kultur als Ganzes keimt. Ich glaube zwar, daß eine Kulturströmung etwa aus Gründen asketischer Sittlichkeit die Kunst befehlen kann, ohne die Kultur überhaupt zu verneinen, vielmehr im Namen einer vermeintlich höheren Kultur; die Verhältnisse scheinen hier weit komplizierter gelagert. Aber hören wir lieber die Schlußfolgerungen unseres Autors! Die ganze neue Kunst wird faßlich, ja großartig, deutet man sie als einen Versuch, Kindlichkeit in unsere greise Welt zu tragen. Es ist kein Zweifel: Europa tritt in ein Stadium der Kindlichkeit. Ich selbst habe in meinem bereits erwähnten Buch diese Zeichen wesentlich anders gedeutet: ich erblicke die Jugendbewegtheit gerade im Expressionismus, in seinem Stürmen und Drängen, in seiner betonten Irrationalität und Radikalität. Aber

diese Jugend meint Ortega y Gasset nicht; ihm schwebt eine weitere, klare, unverkrampfte Kindlichkeit vor — sagen wir — die Schönheit griechischer Jünglingsstatuen. Und so ist es die Wendung zu einer neuen Klassizität, die sich hier anmeldet. Da ist es nun ungemein fesselnd, wie dieses Leitmotiv von einem führenden Denker — ganz unabhängig von Ortega y Gasset — aufgenommen und ausgebaut wird. Ich meine Moritz Schlick.

Schlick hat sich erst kürzlich in dieser Zeitschrift über die Beziehung von Erleben, Erkennen und Metaphysik geäußert. Zum Wesen der Erkenntnis gehört für ihn die Mitteilbarkeit, die symbolische Beziehung des Bezeichnens, der Zuordnung. So unterscheiden sich Geisteswissenschaften und Dichtung von der exakten Erkenntnis nicht dadurch, daß sie etwas ausdrücken könnten, was dieser verwehrt ist (sie können im Gegenteil nur weniger aussagen), sondern dadurch, daß sie nicht nur ausdrücken, sondern zugleich etwas anderes erreichen wollen: nämlich das Reich des Erlebens in bestimmten Richtungen erweitern. Tiefes Erleben ist nicht dadurch wertvoller, weil es eine höhere Art der Erkenntnis bedeutete, sondern es hat mit Erkenntnis überhaupt nichts zu tun. Wenn Welterkenntnis nicht mit Welterlebnis identisch ist, so nicht deshalb, weil die Erkenntnis ihre Aufgabe nur schlecht erfüllte, sondern weil dem Erkennen, seinem Wesen und seiner Definition nach, von vornherein eine spezifische Aufgabe zufällt, die in ganz anderer Richtung liegt als das Erleben. Der Metaphysiker dagegen „will die Dinge gar nicht erkennen, sondern er will sie erleben“.

Ohne nun die Berechtigung dieses Standpunktes zu prüfen, jedenfalls kann der Schnitt zwischen Erkennen und Leben nicht schärfer gezogen werden. Diese Erkenntnislehre steht wenigstens ihrer Absicht nach aller Lebensphilosophie ganz fern, sie riegelt ihr das Tor der Wissenschaft zu. Ist es ja auch bezeichnend, daß die „intuitive Erkenntnis“ — das Lieblingskind aller Lebensphilosophie — keine Gnade vor Schlicks Augen findet. Nein, eben dieser ungemein eingengegte Erkenntnisbegriff — orientiert an den jüngsten Bestrebungen theoretischer Naturwissenschaft — fordert gleichsam jenseits seiner Grenzen die Lebensphilosophie. Und sie, die eben der Bannfluch der Erkenntnislehre traf, strömt nun in vollem Flusse ein. Denn außerhalb der so eifervoll gehüteten Wissenschaftlichkeit steht vorerst die menschlich so warme, gütige, im edelsten Sinne des Wortes kindliche Persönlichkeit Schlicks. Inmitten logischer Abwandlungen stoßen wir plötzlich auf die bezeichnende Stelle: „mir persönlich versteht es sich von selbst, daß Bereicherung des Erlebens immer die höhere Aufgabe ist, ja die höchste überhaupt bildet“. Ein „persönliches“ Bekenntnis ist noch keine wissenschaftliche Legitimation,

denn vielleicht „versteht“ es sich für einen anderen nicht „von selbst“. Wieder muß man sagen: daß nicht jede wachsende oder gar wuchernde Lebensfülle die höhere oder höchste Aufgabe bilden kann, vielmehr allein die Wertfülle des Lebens. Aber eigentliche Werte kennt dieses Weltbild nicht. Oder besser ausgedrückt: es bedient sich zwar ihrer, ohne sie jedoch öffentlich und ausdrücklich anzuerkennen.

In der Abhandlung „vom Sinn des Lebens“ (Symposion 1927) wird dies ganz deutlich. Im Anschluß an Nietzsche (diesem Heiligen der Lebensphilosophie) lehrt Schlick, das Leben habe so lange keinen Sinn, als es ganz unter der Herrschaft des Zweckes stehe. Den Inhalt des Daseins schafft dann die zum Dasein nötige Arbeit. So drehen wir uns im Kreise und dringen nicht zu einer Sinngebung des Lebens vor. Jede Auffassung, welche die Arbeit schlechthin in den Mittelpunkt des Daseins rückt und zu seinem höchsten Sinn erhebt, irrt, da jede arbeitende Tätigkeit als solche stets nur ein Mittel darstellt, ihren Wert von den Zielen her leiht. Der Kern und letzte Wert des Lebens kann nur in solchen Zuständen liegen, die um ihrer selbst willen da sind, die ihre Erfüllung in sich selber tragen. Solche Tätigkeiten gibt es wirklich. Wir müssen sie folgerichtig Spiel nennen, denn das ist der Name für freies, zweckloses, d. h. in Wahrheit den Zweck in sich selbst tragendes Handeln. Das Spiel Schlicks nimmt also die Stelle ein, die Ortega y Gasset dem Sport zugewiesen hatte. Indem nun Schlick das Spiel zu jener Würde erhebt, gedenkt er der Spieltrieblehre Schillers. Aber diese eindrucksvolle Berufung auf Schiller versagt bei näherem Zusehen. Spielen können auch Hunde, Katzen, kurz viele Tierarten. Wenn sich der Mensch im freien Spiel vollendet, und zwar als Mensch, dann ruht der Nachdruck nicht so sehr auf der lustvollen Selbstgenügsamkeit des Spiels, als auf einer ganz bestimmten Form des Spiels, die eben Sinnlichkeit und Geist zur Einheit vermählt, die sonst getrennte, ja oft feindliche Kräfte verbündet. Wir werden aber noch auf die Wichtigkeit dieses Zusammenhanges zurückkommen.

Es ist die Freude am bloßen Schaffen, das Hingegebensein an die Tätigkeit, das Aufgehen in der Bewegung, das die Arbeit in Spiel wandelt. „Bekanntlich gibt es einen großen Zauber, dem diese Wandlung fast immer gelingt: den Rhythmus“. So kann auch das Spiel schöpferisch sein, der Erfolg des Spiels deckt sich dann mit dem der Arbeit. Die echte Befreiung des Menschen wäre erreicht, wenn er in all seinem Tun sich ganz dem Handeln selber hingeben könnte, immer von der Liebe zu seiner Tätigkeit beseelt. Dann würde nie der Zweck das Mittel heiligen, dann dürfte der Mensch zur höchsten Regel seines Handelns den Satz erheben: „Was nicht wert ist, um seiner selbst willen getan zu werden, das tue auch um keines anderen willen.“

Dann wäre alles Leben bis in seine letzten Verzweigungen wahrhaft sinnvoll. Leben hieße: das Fest des Daseins feiern.

Aber nicht Vergnügen ist damit gemeint. Vergnügen ermattet, während Freude erfrischt. Vergnügen gibt dem Dasein einen falschen Putz. „Beide zwar lenken uns ab von der Alltagsarbeit, ziehen uns von der Sorge fort, aber sie tun es auf verschiedene Weise: das Vergnügen, indem es uns zerstreut, die Freude, indem sie uns sammelt. Zerstreung bietet dem Geist flüchtige Erregung ohne Tiefe und Gehalt. Zur Freude bedarf es mehr, dazu ist ein Gedanke, ein Gefühl nötig, das den ganzen Menschen ausfüllt, eine Begeisterung, die ihn über den Alltag schweben macht. Innig freuen kann er sich nur über Dinge, die sein Ich ganz ergreifen; er muß an etwas ganz hingegeben sein. Dem Schmerz rühmt man nach, daß er uns vertiefe (vielleicht, weil man sonst nichts Gutes über ihn zu sagen weiß), aber echte Freude verinnerlicht noch viel mehr. Lust ist tiefer als Herzeleid, sagt Nietzsche. So wird Freude zur sinngebenden Bejahung des Daseins.

Der reinsten Freude fähig zeigt sich besonders das Kind. Die Begeisterung, die Schwungkraft, der Elan der Jugend — im Grunde das, was der Grieche Eros nannte — sind Hingabe an die Tat, nicht an das Ziel. Dieses Tun, diese Art von Tun, ist wahres Spiel. In herkömmlicher Auffassung bedeutet Jugend Heranbildung zum Erwachsensein. Die Jugend erscheint so nur als Mittel für die späteren Lebenszwecke, als notwendige Lehrzeit, für sich selber hätte sie keinen Sinn. Dagegen lehrt Schlick mit aller Entschiedenheit das Eigenrecht der Jugend, durchaus in diesem Betracht übereinstimmend mit den von der Jugendbewegung her bekannten Bestrebungen, und in gewissen Grenzen auch im Einklang mit den Ergebnissen moderner Psychologie.

Suchen wir überhaupt im Leben einen Sinn, muß er in der Gegenwart liegen. Sie allein ist wirklich. Darum nutzen die Zukunftsvertröstungen nichts. Jugend ist nun überall, wo der Zustand des Menschen einen Gipfel erreicht hat, wo sein Handeln zum Spiel geworden, wo er ganz dem Augenblick und der Sache hingegeben ist. Der Mensch, der in seinem Tun fühlend aufgeht, ist Jüngling, ist Kind. Das Genie ist stets voller Kindlichkeit. So ist der Sinn des Lebens nichts anderes als die Jugend. Das rechtfertigt eine „Philosophie der Jugend“, die Schlick in Aussicht stellt.

Ohne Schönheit und Harmonie verkehrt sich einfach der Sinn des Lebens in Unsinn. Nicht den Menschen nennt man den besten, der sich unaufhörlich gegen die eigenen Triebe wehren muß, mit den eigenen Wünschen immerfort im Kampfe liegt, sondern vielmehr den, dessen Neigungen von vornherein freundlich und gütig sind, so daß er gar nicht erst in Zweifel und Widerstreit mit sich selbst gerät.

Der Kämpfer und Sieger über sich selbst ist vielleicht der Typus des großen Menschen, aber nicht des guten. Ein Wesen, dessen reines Wollen aus seinen natürlichen Anlagen fließt ohne Nachsinnen, ohne Bedenken, ohne Schwanken, ein solches nennen wir unschuldig. Und Unschuld ist immer der Zustand der größten sittlichen Vollkommenheit. Wo es keiner Anstrengung bedarf, wo der Mensch ohne Bangen und Schwanken frisch vom Herzen das seinem Wesen Angemessene tut, da ist er eben jung, wie viele Jahre er auch zähle. Da ist sein Wollen ein freies Spiel, an dem er Freude hat um seiner selbst willen, ohne Hinblick auf ferne Ziele, ohne Aufblick zu hohen Pflichten. Er handelt aus Lust an der guten Tat, er ist von selber gut, sofern er jugendlich ist. Aber sofern ihm Tun Anstrengung kostet, ist seine Seele alt. „Wie lange wird es noch dauern, bis das ganze moralische Vorurteil ausgerottet ist, daß Ernst und Pflicht notwendig zum Begriff des Sittlichen gehören, und die Ethik der Pflicht durch eine natürliche Ethik der Güte überwunden wird?“ Die höchste Tugend ist die schenkende Tugend, die das Gute lachend tut und ihre Gaben verschenkt, statt sie für das Bewußtsein erfüllter Pflicht zu verkaufen.

Es ist ein verhängnisvolles, wenn auch häufiges Mißverständnis des Gedankens der Entwicklung, sucht man ihren Sinn bloß am Ende, am Ziele. Er muß vielmehr im Prozeß des Sichentwickelns selbst liegen, in dem Vorgang, im Geschehen, in der Tätigkeit selber. Die Entwicklung führt nicht zu einem letzten Ziele hin, sondern sie ist selbst Ziel.

Hinreißender, gläubiger, menschlich ergreifender hat wohl noch kein Philosoph das Lied der Jugend gesungen als eben Moritz Schlick. Und nicht nur in der Betonung des Kindlichen stimmt er mit Ortega y Gasset überein, sondern fast in der gesamten Gefühlssphäre. Auch er meint nicht Sturm und Drang, oder Irrungen und Wirrungen im Dunkel ringender Pubertät, nein: das Lichte, Heitere, Unschuldige, Klare, Glückliche. Ein holder Reigen anmutig tanzender Engel ist es, der gleich einem Idealbild sich hier zeigt. Mag auch Kritik leicht einwenden, wir Menschen können uns jedenfalls in diesem Leben nicht in himmlische Heerscharen verwandeln, bleibt die Strebungsrichtung durch diese Kritik unberührt, auch wenn die Erreichung des Ideals in unendlicher Ferne erglänzt. Tiefer schneidet die Frage ein, ob nicht das Wesen des Menschen hier verkannt wird, gerade weil seine — keineswegs zufälligen — tragischen Konflikte ausgeschaltet werden, wurzelnd in jenem von uns bereits erörterten *malum metaphysicum*. Das unschuldige, kleine Kind, spielend in seliger Vergnügtheit, liegt hinter uns; und Engel sind wir nicht. Zwischen diesen beiden Polen vollziehen sich Not und Aufschwung des Menschlichen. Das sah Schiller, aber Schlick sieht es nicht.

In purer Selbstverständlichkeit wird das Leben als höchster Wert eingeführt, und eben deswegen soll es nicht fremden Zwecken geopfert werden: den Geboten der Arbeitspflicht oder einem Fortschrittsglauben, der nur Ziele gelten läßt. So gelangt Schlick zum Begriff des Selbstwertes im Sinne einer autotelen Tätigkeit. Als vorbildliches Musterbeispiel schwebt ihm dabei das kindliche Spiel vor. Nun ist — besonders durch die umfassenden Spezialuntersuchungen von Karl Groos — gewiß bekannt, daß reines Spiel aus Lust an der Spieltätigkeit selbst betrieben wird. Analysieren wir kompliziertere Spiele — wie etwa „Räuber“ und „Polizei“ — ist es ja sicher, daß die Knaben nicht zu ihnen gezwungen werden, sondern in diesen Spielen ihren ureigenen Neigungen folgen. Aber die „Räuber“ sollen sich nicht erwischen lassen, die Polizei soll die Räuber fangen. Beide Parteien entwickeln allen Eifer, alle List und Verschlagenheit, Kampfesfreude und Behendigkeit, um die gewünschten Spielziele zu erreichen. Wer gerne Schach spielt, gerade auch der, der leidenschaftlich diesem Spiele huldigt, wünscht keinen Gegner, den er mühelos schlägt, vielmehr einen, der ihm schärfstes Denken abnötigt, weil er die ganzen Schwierigkeiten solchen Wettstreites durchzukosten strebt. Der eigentliche Stellenwert der „Lust“ ist also doch wohl unter Umständen anders einzuordnen, als dies Schlick ohne genaue Prüfung der verschiedenen Möglichkeiten tut. Mit Recht wurde oft und oft darauf hingewiesen, daß — wer wissenschaftlichem Forschen sich hingibt — nicht in erster Linie die Lust am wissenschaftlichen Forschen intendiert; gerade das wäre eine „spielerische“ Betätigung der Wissenschaft. Und in diesem Zusammenhang bedeutet „spielerisch“ keinen Ehrentitel. Der echte Forscher will die Einsicht, die Wissenschaft selbst. In Verfolg des Bemühens um sie kann er verzweifeln, weil er bestimmte Dunkelheiten nicht meistert; mit äußerster Strenge spannt er sich von neuem an usw. Das gilt selbstverständlich besonders von einem Forschen, das nicht durch äußere Berufsgründe auferlegt ist. Und wen es drängt, einem anderen mit Aufgebot aller Kräfte zu helfen, der ist weit davon entfernt, eigene Freude anzustreben: vielmehr Rettung des anderen. Ist sie gelungen, krönt allerdings Freude das Werk. Die Freiheit von bloßer Nützlichkeit teilt das Spiel mit derartigem Verhalten. Allein die durch Spielfreude bedingten Spielregeln gehorchen einem ganz anderen Prinzip als die durch die Sachen vorgeschriebenen Gesetzmäßigkeiten. Eine Deckung wird stets nur in Teilstrecken möglich sein. Darum wird aber noch nicht das Leben „fremden“ Zwecken geopfert. Das Leben verflacht nicht nur in den Niederungen platter Nützlichkeiten usw., sondern nicht minder im Spielerischen. Nur wer Kraft, Mut, Begabung hat, an Werte sich hinzugeben, gewinnt Wertleben. Und das tut er nicht „fremder“

Zwecke wegen, nein: weil er die Kärghlichkeit eines Lebens nicht aus-
hielte, das nur „Spiel“ wäre. Fühlt sich Schlick mißverstanden, weil
er auch all das noch unter Spiel verstanden wissen will, so widerstreitet
dem doch entschieden seine eigene Bestimmung des Spiels.

Und auch die Berufung auf Schiller versagt, wie wir schon sahen.
Denn Schiller liegt es durchaus fern, seine ganze Spieltheorie aus der
Autotelie spielender Tätigkeiten zu entwickeln, es ist vielmehr jene
Autotelie, die ein Höchstmaß menschlicher Werte verwirklicht, den
vollendeten Menschen prägt. Man mag darüber streiten, ob der Schil-
lersche Mensch tatsächlich diesem Ideale entspricht, aber ganz gewiß
unterscheidet er sich darin von dem Schlickschen, daß ihm eine un-
endliche Aufgabe gesetzt ist, die er eben nur als Mensch verwirklichen
kann. Schlick bezieht alles auf die Tätigkeit; die Ziele schrumpfen
in nichts zusammen. Im Grunde gleichen sie nur Fiktionen, an
denen letztlich nichts gelegen ist: die Wissenschaft würde zu einem
Mittel, den Menschen seine Spielfreude erleben zu lassen. Aber anderer-
seits ist gerade Schlick weit davon entfernt, die Struktur der Wissen-
schaft von dieser Subjektivität her erhellen zu wollen. Es fehlt ein
entscheidender Schritt: nicht allen Wert in die um ihrer selbst willen
geübte Tätigkeit zu verlegen, sondern in die Werte verwirklichende.
Dann stürzt auch das Gespenst „fremder“ Zwecke zusammen, der
Unterschied sinnloser und sinnhafter Arbeit wird deutlich usw. Es kann
z. B. einer völlig auf die Lösung von Kreuzworträtseln eingestellt
sein. Alles andere erscheint ihm vielleicht als schwere Beeinträchtigung
dieser für ihn höchst sinnvollen Lieblingsneigung. Wird aber darum
ein solches Leben sinnvoll? Schlick würde es nachdrücklich ablehnen,
eine derartige Albernheit als Feier des Daseins zu bezeichnen. Denn
gleich zahlreichen Vorgängern, die sich zum Lustprinzip des Lebens
bekennen, macht er die wichtige Unterscheidung von niedrigerer und
edler Lust: von Vergnügen und Freude. Das Vergnügen lehnt er
im Grunde ab, um allen Glanz auf die Freude zu verdichten. Ihr
rühmt er nach, daß sie erfrischt, daß sie uns sammelt, daß sie den
ganzen Menschen erfaßt und Begeisterung weckt, daß sie verinnerlicht.
Von seinem Standpunkte aus wäre allenfalls zu begreifen, daß er die
den ganzen Menschen erfassende Freude der vorzieht, die nur zum Teil
ihn ergreift, daß ferner die länger währende der kürzeren vorgezogen
wird, die als Folge Unlust zeitigende vermieden wird gegenüber der,
die keine solchen Nachteile mit sich bringt. Aber all dies kann der
fanatische Kreuzworträtselfinder für sich buchen. Warum verlangt
aber Schlick Sammlung, Verinnerlichung? Welches Recht hat er
hierzu? Doch wohl nur, weil ihm der höhere Wert des Seelisch-
Geistigen vorschwebt, weil hier doch Wertrangierungen durchbrechen,
die aus seinem Prinzip nicht zu gewinnen sind, und die auch

durchaus nicht bezeichnende Merkmale gerade der Spielzustände bedeuten.

Und dazu kommt noch die Wendung: jene geforderte Begeisterung ist Hingabe an das Tun, nicht an das Ziel. Nur dies ist rechtes Spiel. Aber: der autistische Schizophraene bringt auch die Begeisterung an das Tun auf, ebenso das Verbrecher. Losgelöst von dem „Was“ können da die tollsten Verbrechen und der ärgste Wahnsinn irrlichtern. Gewiß, sie stehen außerhalb des Spieles. Aber das Spiel genügt eben nicht. Um es nochmals zu sagen: wer der Wissenschaft begeistert sich widmet, weiß zwar, daß er nie ans Ende gelangt, aber er will erkunden, was die Welt im Innersten zusammenhält, und er ist unter Umständen bereit, dies Wissen auch mit seinem Leben zu bezahlen. Und wer in Nöten und Zweifeln um Gott ringt, will Gott schauen, erleben, wissen. Indem Schlick alles im Leben zentriert, die objektive Seite stiefmütterlich behandelt (die objektive Wertewelt, die er behutsam auszuschalten trachtet), sieht er nur die den ganzen Menschen erfüllende Begeisterung. Aber man erhält entscheidende Differenzen daher, wem die Begeisterung entgegenschlägt; ja auch noch weiter von der angemessenen Ausdeutung des Was, das die Begeisterung weckt. Bekannt ist doch die Anekdote, die gerade Kindern zur Warnung erzählt wird, von dem treuen Bär, der den Schlummer seines Herrn überwacht. Und da eine Fliege über seine Stirn kriecht, schleudert der Bär einen schweren Stein, um die Störung zu verscheuchen. Mit zerschmettertem Haupte fällt der Herr tot hin. Der unschuldige Bär handelt brav, rührend, aus einer heißen Liebeswallung seines Herzens. Und doch hüten wir uns, dieses einfältige Verhalten Menschen zu empfehlen. Die künstliche Isolierung des „Lebens“ verzerrt an diesem Punkte die Lebensphilosophie Schlicks. Hier ist die stärkste Berührung mit expressionistischen Tendenzen, so klassisch auch sonst die Gefühlssphäre gerade dieser Lebensphilosophie erscheint: in der Verherrlichung des Autismus, ohne seine verheerenden Gefahren sich klar zu machen. Es ist in der Tat kindlich, objektive Sach- und Wertansprüche zu verkennen und in einer „idealen“ Welt von Freude und Begeisterung zu leben. Wer über diese Kinderwelt nicht heraus gelangt, wird eben kindisch. Daß der Mensch der objektiven Wertewelt entgegenreifen soll, daß er erst ganz Mensch wird durch diese Reifung, lehren fast alle führenden Pädagogen. Und sie finden heute Unterstützung bei den Psychiatern, wie z. B. in der Psychagogik von Arthur Kronfeld. Selbst Freuds Realitätsprinzip gibt diesem Gedanken einen — allerdings schiefen — Ausdruck. Die „Sachlichkeit“, die „Angemessenheit“, worüber man sich freut, wie man sich sammelt, wofür man sich begeistert, sie werden zum Zeichen der Reife, der Männlichkeit. Denken wir noch einmal jenes Bildes tanzend

singender Engel. Sie tanzen und singen eben — üblicher Auffassung zufolge — zur Ehre Gottes, also des höchsten objektiven Gutes, vom Boden jener Anschauung aus. Sie verströmen ihr Wesen und entfalten es in denkbar umfassendster Weise, indem sie jenem Gute mit aller Kraft sich zuwenden. Darin liegt ja das Geheimnis: indem sie bedenkenlos Gott dienen, dienen sie am besten sich selbst. Wer nur aber sich selbst dienen will, um ja nicht „fremden“ Zwecken untertan zu werden, erweist sich selbst den schlechtesten Dienst.

Dabei stimmen wir mit Schlick durchaus darin überein, daß der Jugend ein Eigenwert zukommt. Niemand leugnet dies heute. Alle belächeln die Meinung, im Kinde nur den Erwachsenen im Miniaturformat zu erblicken. Allerdings hat man in der Entdeckerfreude, die Unterschiede scharf herauszuarbeiten, bisweilen derartige Abgründe aufgerissen, daß es kaum verständlich wird, wie aus einem Kinde ein Erwachsener sich herauschält. Vermeiden wir hier die Übertreibungen, erscheint uns der umgekehrte Gedanke nicht minder irreführend: nämlich den Erwachsenen im Zeichen des Kindes zu sehen und damit wieder sein Eigenrecht zu verfälschen. Epochen wie die des Expressionismus lassen letztlich nur das Jugendliche gelten, aber diese Zeitbedingtheit ist kein allgemeines Gesetz. (Vgl. wieder meine Schrift über die Überwindung des Expressionismus.)

Schlick bestimmt allerdings den Sinn der ewigen Jugend näher: sie ist überall dort, wo Handeln Spiel wird, wo es ganz dem Augenblicke und der Sache hingegeben ist. Vielleicht erscheint es als kein Zufall, daß Schlick, der alles ins Tun verlegt und gegen jegliche Zielsetzung tiefstes Mißtrauen hegt, doch gelegentlich von der Hingabe an die Sache redet. Damit nähert er sich unserem Standpunkt, wenn er auch den Hauptakzent auf die Hingabe legt und die Sache zu leicht nimmt, vor allem die ungeheueren Spannungen zwischen dem menschlichen Sein und dem der Werte übersieht, Spannungen, die uns erst menschliches Wesen ganz begreiflich machen. Wenn Schlick die „Sachen“ doch einführt, so wohl deswegen, weil er ohne eine objektive Wertewelt nicht ganz auskommen kann. Aber sie sind sicherlich nicht erschöpft durch Nützlichkeiten, aufgedrungene Arbeitsfron usw. Im Gegenteil: dies ist der sicherste Weg, sie völlig zu verfehlen. Und die Ächtung sinnloser Arbeit kann in tieferem Betracht nur vom sinnhaften Wert vollzogen werden, nicht minder die Abweisung einer Vergottung der Arbeit, die gerade dort leicht auftritt, wo objektive Wertgeltung sich verdunkelt. Denn dann bleibt entweder der Arbeitsfanatiker, der dem Nützlichen zugewandt ist, oder der bloße Kult des Lebens; und dieser Kult — ohne dogmatischen Glauben an Arbeit und Fortschritt, mit der tiefen Skepsis gegen triviale Nützlichkeiten — flieht schließlich das reale Leben und pflanzt ein Pa-

radies auf: das unschuldige Kinderland oder auch das Reich des dämonisch Tierischen.

Da erhebt sich nun die Frage: soll der Mensch zu jenen Werten „gezwungen werden“, auch wenn sie ihm nicht „liegen“. Schlick erwidert mit einer beglückenden Analyse des sittlichen Menschen, den kein Zwang bedrängt. Können wir den Sinn der Wissenschaft oder der Sittlichkeit darin finden, daß sie uns Freude bereiten? Ist es der Sinn des Erdbebens, uns zu erschrecken?, der Sinn der Wohltätigkeit, uns Befriedigung zu schaffen? Der Psychologismus der Lebensphilosophie offenbart sich deutlich, will man tatsächlich diese Folgerungen ziehen. Aber Schlick weiß doch sehr wohl, daß schon zur „Stubenreinheit“ ein Kind „erzogen“ werden muß, daß ihm schon frühzeitig — um mich eines Freudschen Terminus zu bedienen — Triebverzicht zugemutet wird. Aber nicht — so dürfen wir sagen — um sein Leben zu schmälern, sondern um es zu erhöhen. So sieht Schlick deutlich den Menschen vor sich, der mit seinen Trieben kämpft, der sich gegen sie wehrt, und er ist bereit, diesem Kämpfer und Sieger über sich selbst „vielleicht“ den Ehrennamen eines „großen“ Menschen beizulegen, aber nicht den eines „guten.“ Aber was macht denn jene Menschen „groß?“, warum fechten sie so heroischen Streit? warum zerfleischen sie sich selbst, warum Gewissenspein und Gewissensnot? Ist dies nur Folge einer zu beklagenden unglückseligen Veranlagung, deren Korrektur am besten der gewiegte Psychiater übernehmen sollte? Schlick würde wohl erwidern: gewiß. Denn der eigentlich gute Mensch gehorcht dem freien Spiel seiner Neigungen. Anfechtungen suchen ihn nicht heim. Er ist im Stande der Gnade. Ihm eignet die lachende Genialität schenkender, ja verschwender Tugend. Er „verkauft“ nicht seine Gaben für das Bewußtsein erfüllter Pflicht. Die Proklamierung des Pflichtgedankens als Ideal ist es, gegen die Schlick sich zur Wehr setzt. Im Grunde handelt es sich um die gleichen Bedenken, die Schiller bereits in seinen bekannten Versen der Ethik Kants entgegengehalten hat. Denn nicht der ständig sich Überwindende erscheint von hier aus als Ideal, vielmehr der von Natur Gute. Auch der Engel muß sich nicht zum Gutsein gewaltsam zwingen, oder: soweit er dies müßte, wäre er kein Engel.

Fragen wir jedoch weiter: was heißt da überhaupt gut? Kann es bedeuten: schlicht seinen Neigungen nachgeben, ohne Hinblick auf ferne Ziele, ohne Aufblick zu strengen Pflichten? Was gewährleistet die „Güte“ der Neigungen? Der Verbrecher hat doch ebenfalls Neigungen, auch das beutegierige Raubtier. Es bedarf doch eines Kriteriums, das über den Wert, die Zulässigkeit von Neigungen entscheidet. Falls einer gegen seine Neigungen sich wehrt, beruht dies zweifellos auf seiner Anlage, die ihm nicht gestattet, seine Neigungen

einfach auszuleben. Sicherlich kann dies Folge falscher Erziehung sein. Klammern wir aber alle anderen Möglichkeiten ein, bleibt eine übrig: er bekämpft seine Neigungen, weil er sie eben nicht für „gut“ hält, aus Sittlichkeit. Deswegen will wohl auch Schlick das Prädikat des großen Menschen ihm verleihen. Sollte dieser Kampf aber nur eine verhängnisvolle Täuschung sein, befangen im Aberglauben an die Objektivität des Sittlichen? Gibt es nicht sogar ein „Sündigen“ im Stande der Unschuld? Und andererseits so verkrampte Menschen, daß sie den Zugang zu ihren Neigungen hoffnungslos verrammeln. Sicherlich; wir kennen aber ebenso Menschen, die durchaus fähig wären, ihren Neigungen zu frönen, dies aber nicht tun, weil sie darin eine Besudelung ihrer Menschenwürde erblicken, Verrat an ihrem „besseren“ Ich. Weil ihr „Gewissen“ dies nicht gestattet. Sollen dies alles überalterte Vorurteile sein?

Schlick schreibt als Ideal die „schöne“ Seele vor, diese lockendste, süßeste Frucht am Baume der Klassizität. Ein Schiller oder Max Scheler haben nicht minder klar den milden Zauber dieser natürlichen Genialität erschaut, aber ihre Ethik erschöpft sich nicht darin. Und überdies kann die schöne Seele ein Doppeltes bedeuten: sie ist einmal darum so schön, weil hier in voller Natürlichkeit die Werte sich verwirklichen, weil da eine geheimnisvoll-wunderbare Anpassung von Personsein und objektiver Wertewelt sich zeigt. Also auch da kommen wir ohne Werte nicht aus. Oder: die schöne Seele verwirklicht die denkbar höchste Harmonie, jenen reinen Zusammenklang von Geist und Leib, den der bloß Verständige ebensowenig erringt wie der Triebmensch. Jene Harmonie gilt dann als oberster Wert, den ein Leben zu erreichen vermag. Wird er — von seltenen Glücksfällen abgesehen — erreicht ohne Kampf, Zielsetzung und Pflicht? Fällt jene Harmonie als himmlische Gabe dem Menschen in den Schoß, oder kann er sie erwerben? Das Ideal wäre, wenn dies reibungslos geschähe, wenn der Weg zu ihr nur freier Ausdruck eigener Neigungen wäre, nicht ihre Eindämmung, Bezwingung, Ordnung. Damit würde sich schon dieser Typus jenem anderen nähern, der seine Güte mit Opfern zahlt, wenn auch vielleicht mit freiwilligen, die ihm nicht von außen abgezwungen werden. Wäre jene Harmonie die echte Krönung wahren Lebens, erschiene der Drang nach ihr als Weg zur Lebenserhöhung und Lebensvertiefung, selbst dann, wenn er schweren Triebverzicht erheischte und Preisgabe einseitiger Intellektualität. Oder in anderen Worten: selbst da kommen wir nicht mit dem Ausleben aus, ein Wertleben wäre gefordert, und damit Zweckhaftigkeiten im Namen dieses Wertlebens. Die heitere Idylle wiche auch hier dem ernstesten Drama, und die über allem schwebende Heiterkeit wäre das Ergebnis eines Lebens, das sich auch an seinen Unvollkom-

menheiten wund gerieben hat. Denn schließlich sind es die Unvollkommenheiten, die weiter treiben. Ein Engel entwickelt sich nicht, und er braucht sich nicht zu entwickeln. Er verharrt in ewiger Jugend. Wir altern, erkranken und sterben. Und wie es ausgeschlossen ist, dieses physische Leid endlicher Kreatur zu tilgen unter dem Bilde ständiger Gesundheit, so gilt dies auch von der seelisch-geistigen Endlichkeit. Oder wäre es besser: wir würden uns ihrer nie bewußt, so wie viele jeden Gedanken an den Tod verdrängen. Sie sehen zwar, daß die anderen ihm unterliegen, aber beziehen dies nicht auf sich selbst. Dann blieben wir wahrhaft im Kinderreich. Aber wären wir dann auch Menschen im vollen Sinne des Wortes, der alles Prometheus und Demütige umfaßt, den Tragik unaufhebbar umwittert mit dem Glanz ihrer Überwindung?

Fassen wir zusammen: die Angriffsfläche der Lebensphilosophie Schlicks — die in ihrer rührenden Güte so stark ergreift — ist der Versuch, die Wertlehre auszuschalten. Der Maßstab der Freude und Feier reicht nur dann hin, wenn wir ihm Wertstaffelungen unterlegen und so auf einem Umwege doch wieder bei den Werten landen. Weiterhin erscheint das Wesen Mensch unangemessen gedeutet; ich erachte eine philosophische Anthropologie für unmöglich, die das Wertproblem negiert. Der „Engel“ ist nur äußerster Grenzfall des Menschlichen; — eine Möglichkeit, die vieles Menschliche gar nicht kennt. Den Engel dürstet und hungert nicht, ihn treibt nicht Wissensdrang über das ihm Zugängliche hinaus, ihn quälen nicht sexuelle Triebe, das Geheimnis des Todes beunruhigt ihn nicht. Das ist keine „persönliche“ Schuld des Menschen, sondern Schuld seines endlichen Personseins. Und auch der Reinste kann diesen Anfechtungen nicht ausweichen, es sei denn: er bleibe dumpf und stumpf. Die höhere Reinheit liegt an dem Ende dieses Weges, nicht vor ihm. Und der Weg ist eben das menschliche Leben. Schlick würde das im Einzelfall gewiß nicht bestreiten, sondern wohl darauf hinweisen, daß er das Ideal eines Menschen hingestellt habe, dem sich die empirischen Menschen nur annähern können. Es bedeutet keine Widerlegung des Ideals, wenn es nicht voll erreicht wird. Aber das Ideal eines Menschen kann nicht etwas sein, das gar kein Mensch ist. Auch das ideale Pferd ist ein Pferd und nicht etwa ein Pegasus. Das Ideal des Menschen darf doch nur der ideale Mensch sein. Wenn einem Mädchen als Ideal vorschwebt, ein Mann zu sein, so folgt aus solchen Idealbildungen doch gewiß nicht, die ideale Frau sei der Mann. So sehnen sich die Menschen: wenn ich ein Englein wäre; aber die Menschen sind es nicht und werden es nicht, solange sie Menschen sind. Und darum kann auch das Wesen des Menschen nicht vom Engel her verstanden werden. Ein solcher Ansatz vernichtet jede Anthropologie, ja auch jede Philosophie der Kultur.

Schlick verneint eben das Gespannte, Gestraffte; mit zärtlicher Liebe umhegt er das Unschuldige, Naive, Kindliche. Ihm schweben nicht Menschen vor, die wir bewundern, nein, die uns rühren, wie die Blumen auf dem Felde, wie das Marienkäferchen, das über einen Grashalm kriecht. Was sollen denn die Menschen tun, die in klarer Selbsterkenntnis wissen, daß sie keine Engel sind, und daß auch die sie umgebende Welt keinen Himmel darstellt? Sollen sie die Fiktion wahren, es verhalte sich trotzdem so. Schreckliches Unheil müßte die Folge sein. Wird aber bei anderer Einstellung alles Leben zur Sinnlosigkeit verurteilt? Doch nicht, soweit es echte Werte verwirklicht. Und insoweit hat es auch Teil an jener edlen Freude, die Schlick preist. Nur stellt die Rücksicht auf sie nicht das A und O dar. Dies sind vielmehr die Werte, die ein jeder kraft seiner individuellen Anlage und der individuellen Umstände seines Daseins in seinem Leben erfüllt und damit sein Leben zu der ihm höchst möglichen Form gestaltet. Mehr darf und kann man von keinem Leben verlangen. Dabei besteht durchaus das Recht, jenes Leben als das rangübergeordnete anzusprechen, das weitere und reichere Möglichkeiten darbietet. Schließlich kommt es darauf an, wie mit dem vorhandenen Pfunde gewuchert wird. Nicht aus blindem Fortschrittsglauben heraus, auch nicht, um fremden Zielen nachzuspüren; nein: weil nur das Leben sich wahrhaft entfaltet, das an Wertvolles sich hingibt. Ja, in dieser Spannung und ihrem Ausgleich liegt das Leben des Menschen. Dabei braucht an sich der Gedanke an ein „jenseitiges“ Leben gar keine Rolle zu spielen; sondern bloß die Einstellung, jedem Augenblick sein volles Recht zu geben. Darin glauben wir uns wieder mit Schlick zu begegnen.

Allerdings müssen wir nochmals an das Tragische im menschlichen Leben erinnern, ein Motiv, das bereits wiederholt auftauchte, und das aus einer Lehre vom Menschen nicht verschwinden kann. Schlick malt mit lichten, hellen Farben ein zartes Aquarell, Die dunkeln Schatten merkt man kaum. Aber sind denn diese Schatten vermeidbar oder vielmehr — zum Teil wenigstens — untilgbar, ein malum metaphysicum, dem der reife Mensch nicht enttrinnen kann, gerade in seiner Voll-menschlichkeit? Tierisches Dasein ist nicht tragisch, so gewiß es unter Umständen traurig sein kann. Und ebenso ist nicht tragisch das Dasein des Unerfüllten, Dumpfen, so sicher auch ihn Unheil zu treffen vermag. Wenn so häufig Geistfeindschaft aufzüngelt, wenn das Bewußtsein geradezu als Verhängnis erklärt wurde, so doch aus dem Grunde, weil von hier aus die Tragik einbricht. Rührt uns nicht darum eben das Kind, und andererseits noch weit tiefer jene Kindlichkeit, die selbst schwerste Konflikte nicht ganz zerstörten? Keineswegs bloß darum, weil wir die „Gemeinheit“ des Lebens kennen, die besonders eifrig meist von denen beklagt wird, die aus ihr

einen Freischein für ihr eigenes Tun und Trachten ableiten, sondern weil wir die Grenzen des Menschlichen spüren, dieses Übel der Endlichkeit, aus dem nur der Verfall ins Tierische entbindet oder die Demut einer religiösen Haltung. Und am erschütterndsten kerben sich die Grenzen ein in der Schau des Genies: bei einem Platon oder Goethe, Michelangelo oder Beethoven. Schlicks idyllische Aquarelltechnik versagt vor diesen heroischen Bildern. Und das ist das Bedenkliche seines Ideals: daß gerade dieser titanische Aufschwung des Menschlichen von ihm sich entfernt. Daß den jubilierenden Satz seiner neunten Symphonie einer sang, dem Kindlichkeit gewiß nicht fehlte, aber auch einer, der durch alles Leid des Menschlichen wie durch ein Meer geschritten war. Das Fest des Lebens feiert am tiefsten der, der seine Abgründe kennt und mutig, trotzig zum Ewigen sich bekennt.

Der autonome Mensch kann ferner vielfach gar nicht entscheiden, ohne in Schuld sich zu verstricken; und jeder muß entscheiden. Ich gebe hierzu folgendes einfache Beispiel (Charakterologie und Ethik; Jahrbuch der Charakterologie IV): Ein junger armer Künstler schwankt zwischen seinem Beruf und der Fürsorge für Frau und Kinder. Die Kritik lehnt seine Werke ab, selbst Freunde widerraten. Darf er nun seiner eigenen Stimme folgen und damit die Seinen zu einem Leben voll Not und Hunger verurteilen? Ist dies nicht Verblendung, Größenwahn? Ist es nicht Verrat an seiner Sendung, wenn er andererseits die Kunst opfert und nach einem fetten Pöstchen sucht? Nur das endliche Wertergebnis kann entscheiden. Aber er muß doch gleich eine Entscheidung fällen? Wählt er die Kunst mit peinigendem Gewissen, geht alles vielleicht zugrunde. Er braucht den Glauben an sich. Denn nur durch Leistung rechtfertigt er seinen Weg, der den Seinen so schwere Opfer aufzwingt. Wir wollen das Beispiel nicht weiter ausspinnen. Aber es offenbart das Feld, auf dem die echt menschlichen Kämpfe ausgetragen werden, das Feld von Schuld und Gewissen, Verzweiflung und Jubel, Kampf mit dem Schicksal, Siegen und Unterliegen. Würde man den gordischen Knoten durchhauen mit dem salomonischen Urteil: er muß dem Dämon in seiner eigenen Brust folgen; wären alle die Fragen gestattet: wer garantiert, daß dieser „Dämon“ richtig führt im Sinne der Sittlichkeit, der Menschenwürde? Versteckt sich nicht vielleicht in ihm ein geheimer Wunsch, der uns nun in dieser Maske narrt? Dürfen alle ihrem Dämon gehorchen? Woran erkennt der Auserwählte seinen Gnadenstand? Aber schließlich gibt es Fälle, wo jenem Dämon nachgegeben werden muß, dem rätseldunklen Schicksal vertrauend, daß es führt und leitet. Und hier ist der Punkt, wo Metaphysik und Religion mit Ethik sich berühren, gerade da, wo die Abgründe des unheimlich Dämonischen in ihrer ganzen kompromißlosen Seite aufbrechen. Wir fragen

wieder: wo ist im Menschenbilde Schlicks der Standort, geeignet, der Wucht solcher Probleme gerecht zu werden? Er könnte erwidern: der Betreffende folge seiner Neigung und prüfe sich nur, Vergnügen nicht mit Freude zu verwechseln usw. Er gleicht dann einem Kinde, das vielleicht über ein morsches Brett naiv dahintänzelt, während daneben der Sturzbach schäumt. Das Kind ahnt nicht die Gefahr. Diesen Leichtsinn des Kindes wandle der Erwachsene in den Mut, seinem Genius zu folgen. Aber wie dem nun auch immer sei, keine Deutung kommt an jenen Dissonanzen vorbei, an jenem Schuldigwerden, in das der mündige Mensch verstrickt wird. Und Scheuklappen sind nur Flucht vor der Verantwortung, nicht freier Entscheid im Angesicht dessen, um was das hohe Spiel geht.

Wir sind am Ende. Nicht auf der Kritik sollte allein der Nachdruck liegen, es kam mir nicht minder darauf an, eindringlich auf Bestrebungen hinzuweisen, die nicht nur in sich bedeutsam sind, sondern auch als beredtes Zeichen jüngster Vergangenheit und Gegenwart. Die Abwehr vom expressionistischen Schrei, vom Dämonischen und Titanischen, sie zeigt sich in diesem sehnsüchtigen Rufe nach der Heiterkeit und Unverkrampftheit des Kinderlandes. Und zugleich bedeutet das unschuldig Kindliche mit seiner Spielfreude und seinem sportlichen Wetteifer eine scharfe Absage an den Arbeitssklaven des neunzehnten Jahrhunderts mit seinem irrigen Fortschrittsbegriff. Die Aufhellung der Gefühlswelt ist gewiß ein Weg aus der Gewitterluft des Expressionismus, ein junger Frühmorgen, der sich wildeste Träume aus erwachenden Augen reibt. Aber ist es ein Weg, dem Naturalismus zu entrinnen? Heißt dieser Weg nicht schließlich Flucht: in ein sonnenumglänztetes Paradies, in einen Garten Eden, die nicht von dieser Erde sind? Der Expressionismus sah vielfach den Menschen (ich muß wieder auf mein Buch hinweisen) im Zeichen des instinktsicheren Tieres oder des unfehlbaren, Berge versetzenden Genies, nun wird er eingeladen, auf der Stufe des Kindlichen zu verharren, ewig umkränzt vom frischen, duftenden Kranze der Jugend. Wie weit aber kann dies der Mensch eben als Mensch, wie weit soll er dies? Sich ein junges Herz wahren, ein kindliches Gemüt, derartige Forderungen vermögen mit gutem Sinn sich zu erfüllen; aber dann lauten sie auch: trotz allem in männliche Reife die Vorzüge der Jugend zu retten. Das Kind im Manne ist es, das uns erschüttert, nicht das Steckenbleiben im Infantilen, nicht der kindische Greis. Reif sein und dabei doch jugendlich bleiben, diese Spannung ist es, die als Ziel der Personprägung vorschweben darf. Und in ihr ist schon das Endliche des Menschen beschlossen, sein tragisches Verhängnis, aber auch sein Aufschwung und seine Sendung.

Die hier skizzierten Lehren schleppen naturalistischen Ballast mit

sich, und zwar gleichsam an falscher Stelle: in einem skeptischen Relativismus, gegen den sie ankämpfen, von dem sie aber sich nicht befreien. Sie bleiben in ihm verstrickt. Aber dafür schütteln sie all diesen Ballast ab, wenn sie sich anschieken, das Bild des Menschen zu zeichnen. Kein Mißklang stört die Harmonie ihrer Farbengebung. Allein der Mensch ist nur zu verstehen als Bürger zweier Welten, er zahlt dem Irdischen seinen Tribut, und den höchsten dort, wo er als Märtyrer seiner Überzeugung stirbt. Er löscht sich aus als menschliche Person, um die Unbeflecktheit des Heiligen zu schützen, am Ewigen nicht Verrat zu begehen. Den Gegensatz stellt der Mensch, der um Geistiges und Ewiges sich nicht schert und in der Jagd nach sinnlichem Genuß sein Genüge findet. Wer so sein geistiges Leben fortwirft, verkümmert als Mensch. Das bedarf keiner näheren Prüfung, solange man Geist im echten Sinne des Wortes nimmt und ihm nicht seine gehässigste Karikatur unterschiebt: listige, schlaue Intellektualität, kalt rechnende Vernünftigkeit. Auch der Märtyrer opfert Leben! Wäre sein Tun so wertvoller Bewunderung, erschiene das Opfer nicht gewaltig groß und doch sinnhaft? Weil das Leben vernichtet, ins Sinnlose verkehrt wäre ohne jenes Opfer. Es ist in tragischer Zuspitzung das einzige Mittel, jener Vernichtung zu entgehen, ja die Sinnhaftigkeit über allen Zweifel zu erheben. Wo aber die Lage nicht diese zermalmende Schärfe annimmt, bleibt die Aufgabe: das höchst Zugängliche an Werten im Leben und durch das Leben zu verwirklichen. Und wenn auch die Spannung gemildert ist, sie hört nicht auf. Das Opfer an Leben gehört zum Wertleben. Das heißt durchaus nicht: entsinnlichen und entleiben. Der Mensch braucht alle Kräfte des Sinnes und des Leibes, um als Mensch Werte zu verwirklichen. Was ihn an die Erde kettet, wird zum Mittel, über die Erde ihn zu erheben. So sehr das Klassische mit seinem unendlichen Wohlklang als erhabenes Vermächtnis des Abendlandes uns vorschwebt, zu ihm einfach zurückzukehren als unserer Heimat, auch dies wäre Flucht: zu stechend sind wir in der harten Realität befangen, denkend und fühlend. Wir sind nicht ungestraft Kinder des neunzehnten Jahrhunderts und einer um irdischste Realitäten ringenden Zeit. Aber Strafe wandelt sich in Lohn, erfassen wir den Sinn eines klassischen Realismus, der im Irdischen das Unirdische erschaut, im Zeitlichen das Zeitlose, im Vergänglichen das Ewige. Der nun aber nicht meint, das Irdische, Zeitliche, Vergängliche gleichsam als Fehlerquelle abstoßen zu können, um nun ganz rein jener Welt sich zu versichern. Für uns führt kein anderer Weg zu ihr. Unlösbar sind wir als Menschen an die Kultur gefesselt; sie ist so richtig das Reich des Menschen, nicht das der Tiere und nicht das der himmlischen Heerscharen. Als Barbaren können wir die Kultur zertrampeln; ein wüstes Trümmerfeld

wäre das Ergebnis. Niemals aber können wir ohne ihre Vermittlung wahrhaft als Menschen leben. Die gleiche Spannung, die den Menschen trägt, oder ihn unter Umständen zerbricht, ist wesentlich für alle Kultur. Und doch ist sie nicht nur eine grandiose Physiognomik des menschlichen Geschlechts: ihre Struktur ist keineswegs bloß als Ausdruck zu begreifen, sondern nicht minder als Fleischwerdung der Werte. Und ähnlich ist auch nur der Mensch zu verstehen: als Kulturmensch, auch dort, wo er Zähne fletschend die Kultur haßt. Denn im Grunde meint er nur eine andere Kultur, eine vielleicht bessere oder vielleicht schlechtere. Denn sonst müßte er in Abfall von sich das Tier meinen oder Gott. Ja selbst diese Verblendung oder Überhebung gehören auch zum Wesen des Kulturmenschen, der bewußt geworden an den Fesseln seiner Endlichkeit rüttelt und nicht bedenkt, daß er bloß als so Gefesselter teilhat an der Unendlichkeit; daß jede Entfesselung, Entgrenzung ihn als Mensch vernichtet. Wenn überhaupt der Gedanke der Auferstehung sinnhaft ist, so gewiß doch nur durch das Tor des Todes. So lange der Mensch lebt, bleibt er zweifellos gebunden an das *malum metaphysicum* seines Wesens, und darum verstrickt ins Tragische. Wer dem Menschen dieses rauben will, erhöht ihn nicht. Er löscht ihn nur aus. Man hat im Gegenteil zu zeigen, wie trotz seiner erschreckenden Endlichkeit er fähig ist, nach dem Unendlichen zu langen, Werte zu verwirklichen, indem er das Gebot der Stunde restlos erfüllt. Die Hymne auf die Würde des Menschen darf sicherlich nicht den Menschen verneinen, um ihn in anderen Reichen anzusiedeln: nein, ihn bejahen, weil er als einziger auf dieser Erde bewußt das Wunder der Fleischwerdung von Werten vollbringt. Unwirkliche Werte sind keine Werte; und an ihrer Fleischwerdung hängt die ganze Tragik des Menschlichen. Denn eine andere Verwirklichung ist ihm versagt.

¹ Leider konnten die eben erschienenen, ungemein interessanten „Fragen der Ethik“ von Moritz Schlick nicht mehr berücksichtigt werden. Ich darf den Leser dieser Abhandlung nachdrücklich auf jenes Buch verweisen.

KANN DIE DEDUKTION ZU „NEUEN“ ERGEBNISSEN FÜHREN?

Von H. Gomperz, Wien

(Nach einem Vortrag)

1.

Schon Aristoteles, der erste, der das syllogistische und damit das deduktive Verfahren kunstgerecht entwickelt hat, war auf den Einwand gefaßt, der Syllogismus vermöge nicht zu einem neuen Ergebnisse zu führen, denn wer den Obersatz und den Untersatz kenne, dem sei auch schon der Schlußsatz bekannt. Aristoteles' Antwort auf diese Einwendung werde ich weiter unten anführen.

Jene Einwendung ward dann von den Skeptikern ausgestaltet, die geradezu der Meinung waren, der Syllogismus bewege sich im Kreise (*εἰς τὸν διάλληλον ἐμπίπτουσι λόγον*, Sext. Pyrrh. II. 196). Denn er lautet:

Jeder Mensch ist ein Lebewesen.

Sokrates ist ein Mensch.

Folglich ist Sokrates ein Lebewesen.

Um den Obersatz induzieren (!) zu können, muß mir der Schlußsatz schon bekannt sein (*τῆς καθολικῆς προτάσεως βεβαιωτικὴ ἐστὶ κατὰ τὸν ἐπαγωγικὸν τρόπον*). Denn sonst könnte es mir ergehen wie dem Manne, der da schlösse:

Alle Tiere bewegen beim Kauen den Unterkiefer.

Das Krokodil ist ein Tier.

Folglich bewegt das Krokodil beim Kauen den Unterkiefer, — während es doch tatsächlich den Oberkiefer bewege. Obwohl mir aber, ehe ich den Obersatz aussprechen darf, der Schlußsatz schon bekannt sein muß, leite ich dann diesen mittels des Syllogismus doch aus jenem ab, so, als bedürfte er noch des Beweises.

Das wesentliche dieses Gedankenganges hat dann im vorigen Jahrhundert J. St. Mill wiederholt. Es sei unbestreitbar, sagt er (Logik, Buch II, Kapitel 3, § 2), „daß der allgemeine Satz, statt als ein Beweis für den einzelnen Fall gelten zu können, selbst nicht für ausnahmslos wahr gelten kann, bis nicht jeder Schatten von Zweifel, der einen einzelnen in ihm begriffenen Fall berührt, durch anderweitige Beweismittel zerstreut ist (und was bleibt dann dem Syllogismus zu beweisen übrig?)“.

Ganz ebenso sagt dann z. B. auch noch Schlick in seiner Erkenntnislehre (2. Aufl. S. 99), „daß der Syllogismus zwar ... die einzelnen Wahrheiten eines vollendeten Systemes von Erkenntnissen mit-

einander verbindet, daß er aber nicht etwa ein Mittel ist, durch das neue Erkenntnisse geschaffen werden könnten“.

Das bisher nur für den Syllogismus Entwickelte auf alle Deduktionen überhaupt zu übertragen, lag um so näher, als ja Kant diesen unerschöpferischen Zug besonders an den „analytischen Urteilen“ hervorgehoben hatte, von denen er sagt (Kr. d. r. Vern. S. 40 Kirchmann), es sei klar, daß durch sie „unsere Erkenntnis gar nicht erweitert werde“. Und in der Tat scheinen ja der Syllogismus und das analytische Urteil in gleicher Weise bloß nach dem Grundsätze der Widerspruchsschließung zu verfahren. Das analytische Urteil setzt voraus, S habe die Eigenschaften M, N, O, P, Q. Dem würde es widerstreiten, wenn S nicht die Eigenschaft P hätte. Folglich hat S die Eigenschaft P. Der Syllogismus setzt voraus, alle M seien P und alle S seien M. Dem würde es widerstreiten, wenn nicht alle S P wären. Folglich sind alle S P. Es scheint also nur folgerecht, Deduktion und Analyse schlechthin gleichzusetzen und das vom Syllogismus Gesagte auch auf sie anzuwenden. Vergleiche etwa wiederum Schlick a. a. O. S. 106: „Wo immer die Wissenschaft rein deduktiv verfährt, tut sie nichts anderes als daß sie analytisch das entwickelt, was in ihren allgemeinen Sätzen enthalten ist.“

Ich selbst habe jahre- und jahrzehntelang dies alles für unanfechtbar gehalten, und da ich in meinen Vorlesungen die fremdsprachigen Kunstausdrücke zu verdeutschen suchte, so pflegte ich das analytisch Entwickelte als das Selbstverständliche zu bezeichnen und etwa den Begriff des „synthetischen Urteils a priori“ als den eines „allgemein und notwendig gültigen Satzes“ zu erklären, „der doch nicht eine bloße Selbstverständlichkeit aussagt.“

Gerade in der Zeit aber, wo der Erkenntniswert der reinen Deduktion oder Analyse ganz allgemein so äußerst niedrig eingeschätzt wird, sehen wir ein angespanntes und erfolgreiches Bemühen vor uns, ihren Anwendungsbereich ungemein zu erweitern. Beruht doch nach der heute herrschenden Ansicht alle mathematische Ableitung lediglich auf dem analytisch-deduktiven Verfahren, so daß also z. B. sämtliche Theoreme der euklidischen Geometrie den Axiomen gegenüber nichts „neues“ aufweisen sollen, ja sogar — sobald einmal diese Axiome vorausgesetzt werden — als bloße „Selbstverständlichkeiten“ betrachtet werden dürfen.

In welcher seltsamen Lage aber sind wir so geraten! Was nicht „neu“ ist, das muß doch wohl schon irgendwie „bekannt“ oder „gegeben“ sein. Demnach soll es also Erkenntnisse geben, die zwar „bekannt“, ja sogar „selbstverständlich“ sind, deren Ermittlung aber der größten Anspannung der höchsten Geisteskräfte bedarf und trotzdem vielfach noch gar nicht gelungen ist!

Diese Annahme ist so verwunderlich, daß in mir allmählich ein Zweifel daran aufkeimte, ob die Lehre, das analytische und das deduktive Verfahren vermöge keine „neuen“ Ergebnisse zu zeitigen, auch wirklich so unanfechtbar ist, wie es zur Zeit den Anschein hat.

Dies möchte ich nun im folgenden untersuchen. Und zwar soll zunächst ganz schlicht erörtert werden, wie sich das Urteil über jene Lehre gestaltet, je nach der verschiedenen Bedeutung, die dem Worte „neu“ geliehen wird. Erst zum Schluß mögen sich daran einige weitere Ausblicke schließen.

2.

„Neu“ kann zunächst „psychologisch neu“ bedeuten. Und so dürfte jedenfalls das Ergebnis einer Ableitung heißen, das, als ihre Voraussetzungen gedacht wurden, nicht bewußt und ausdrücklich („explicite“) mitgedacht ward.

Man darf wohl vermuten, daß die „Neuheit“ des Ergebnisses ursprünglich in diesem Sinn geleugnet werden sollte. Wenn etwa die Skeptiker gegen den Syllogismus die Beschuldigung erhoben, er drehe sich im Kreise, so wollten sie wohl damit sagen: Ehe ich behaupten darf „Alle Menschen sind Lebewesen“, muß ich schon wissen, daß auch Sokrates ein Lebewesen ist; erschließe ich's also dann aus eben jenem Satze, so hör' ich's zum zweitenmal, es ist mir also schon bekannt und eben in diesem Sinn ist es nicht neu.

Auch mag es auf den ersten Blick scheinen, daß der Satz, die Deduktion führe nie zu einem neuen Ergebnis, für das analytische Urteil auch dann zutreffe, wenn unter „neu“ soviel wie „psychologisch neu“ verstanden wird. Denn wenn ich (in der Definition von S) gedacht habe, S habe die Eigenschaften M, N, O, P, Q, so habe ich doch den Gedanken, S habe die Eigenschaft P, „bewußt und ausdrücklich“ mitgedacht.

Für den Syllogismus dagegen erscheint die entsprechende Behauptung nicht einmal auf den ersten Anblick glaublich. Denn wenn ich denke, M sei P und S sei M, so ist doch hierin „bewußt und ausdrücklich“ eine unmittelbare Beziehung zwischen S und P überhaupt nicht gedacht.

In der Tat ist heute alle Welt darüber einig, daß dies nicht der Sinn der hier erörterten Lehre sein kann. Denn niemand wird ernstlich behaupten wollen, wer die Axiome der euklidischen Geometrie denke, habe damit „bewußt und ausdrücklich“ auch schon ihre sämtlichen Theoreme mitgedacht. (Da diese nicht sämtlich bekannt sind, könnte er ja dann die Axiome überhaupt nicht gedacht haben!) So sagt denn auch Schlick a. a. O. S. 202: „Es kann „freilich eintreten, daß uns die Schlußsätze syllogistischer Verfahrensweisen, etwa die Resultate einer Rechnung, doch in Erstaunen setzen und uns als unerwartete

Erkenntnisse gegenübertreten, aber dadurch wird nur bewiesen, daß das Endergebnis in den Obersätzen psychologisch nicht mitgedacht war, d. h. aber nicht, daß es nicht logisch in ihnen enthalten gewesen wäre, und nur auf das letztere kommt es hier ja an . . . Selbstverständlich können wir auf syllogistischem Wege zu Wahrheiten gelangen, die uns vorher unbekannt waren; aber daß wir uns ihrer nicht explicite bewußt gewesen, hindert nicht, daß sie nicht doch in den Prämissen logisch enthalten sind.“

3.

„Neu“ kann also zweitens soviel bedeuten wie „logisch neu“. Was aber ist hiermit gemeint?

In einem gewissen Sinne freilich scheint der Satz, die Deduktion vermöge nicht zu „logisch neuen“ Ergebnissen zu führen, unbestreitbar wahr zu sein. Wie könnte man denn durch logische Operationen aus Voraussetzungen Ergebnisse ableiten, die in ihnen nicht „logisch enthalten“ wären? Oder, um für den allgemeinen Begriff der „logischen Operation“ gleich den hier allein in Betracht kommenden eines Verfahrens nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung einzusetzen: wie könnte man, bloß auf diesen Grundsatz gestützt, aus Voraussetzungen etwas ableiten, was nicht, sobald jener Grundsatz anerkannt wird, in ihnen schon mitgedacht war? Kurz, was ich aus einer Voraussetzung ableiten kann, muß von der Art sein, daß ich jedermann zwingen kann, anzuerkennen, es sei in ihr schon „logisch enthalten“ gewesen.

Die Frage ist nur, ob mit alledem mehr gesagt ist, als daß man aus Voraussetzungen nichts deduzieren kann, als was man aus ihnen deduzieren kann. Anders ausgedrückt, daß man, auf den Grundsatz der Widerspruchsausschließung gestützt, eben nur solches darzutun vermag, was sich mit Hilfe dieses Grundsatzes dartun läßt. M. a. W., ob der fragliche Satz, so verstanden, nicht eine völlig inhaltslose Tautologie ist? Ich bin allerdings der Meinung, daß sich dies so verhält und daß der Satz: „Man kann aus Voraussetzungen nur solches ableiten, was in ihnen schon logisch enthalten war“ um gar nichts mehr besagt als der Satz: „Man kann aus ihnen nur solches ableiten, was man aus ihnen ableiten kann.“

Es läßt sich jedoch, denk' ich, auch erklären, wie es kommt, daß jener Satz mehr zu besagen scheint. Sehr häufig nämlich kommen wir in die Lage, einen Satz oder überhaupt gewisse Voraussetzungen „mitsamt allem, was aus ihnen folgen mag“ zu betrachten und sie etwa anderen Voraussetzungen oder auch Tatsachen gegenüberzustellen. Und in diesem Falle mögen wir dann sinnvoll sagen, all jene Folgen seien in jenen Voraussetzungen (sofern wir nämlich diese

als Voraussetzungen „samt allen Folgen“ verstehen) bereits enthalten. Wo wir dagegen die Folgen den Voraussetzungen gegenüberstellen, um das Verhältnis beider ins Auge zu fassen, da dürfen wir natürlich diese Sprechweise nicht verwenden, müssen vielmehr feststellen, daß die Folgen — soll anders die Ableitung keine reine Tautologie sein — von den Voraussetzungen doch irgendwie verschieden sein, also auch irgendwie über sie hinausgehen müssen. Der Satz, die Deduktion führe nur zu Ergebnissen, die in den Voraussetzungen schon „logisch enthalten“ sind, bedeutet daher wirklich nicht mehr als der andere: Die Deduktion aus irgendwelchen Voraussetzungen kann nur zu solchen Ergebnissen führen, die auch dem Begriffe „jene Voraussetzungen samt allen aus ihnen deduzierbaren Ergebnissen“ untergeordnet werden können.

Man könnte versuchen wollen, den Begriff „logisch neu“ auch noch auf etwas andere Art zu bestimmen. Doch soll die Betrachtung dieses Versuches noch etwas hinausgeschoben werden.

4.

In dem Satze, die Deduktion vermöge nicht zu neuen Ergebnissen zu führen, könnte „neue Ergebnisse“ auch soviel bedeuten wie „unbekannte Tatsachen“.

So aufgefaßt und richtig verstanden spricht jener Satz eine unanfechtbare Wahrheit aus: die Deduktion vermag die unmittelbare Beobachtung nicht zu ersetzen. Unbekannte Tatsachen lassen sich nur durch neue Beobachtungen feststellen. In diesem Sinne ist es ganz richtig, daß die „bloße“ Deduktion zu „neuen Ergebnissen“ nicht führen kann. Und sich hierüber klar zu sein, ist wertvoll gegenüber allen Versuchen, aus allgemeinen Grundsätzen tatsächliche Ergebnisse abzuleiten und damit die Ableitung an die Stelle der Erfahrung zu setzen. Denn jedem, der dies versucht, kann es so ergehen wie dem Manne, der schließen wollte:

Alle Tiere bewegen beim Kauen den Unterkiefer.

Das Krokodil ist ein Tier.

Folglich bewegt das Krokodil beim Kauen den Unterkiefer.

Oder, um ein weniger veraltetes Beispiel anzuführen:

Alle Körper ziehen sich bei Abkühlung zusammen.

Wasser bei 4° C ist ein Körper.

Folglich zieht sich Wasser bei 4° C bei Abkühlung zusammen. Man mag also auch geradezu sagen, die Deduktion eigne sich nicht zum Beweis von Tatsachen, dem Syllogismus komme insofern keine apodeiktische Kraft zu.

All das muß man zugeben, und darf es in dem Satze, die Deduktion könne nicht zu neuen Ergebnissen führen, ausgesprochen finden.

Es bedarf dann nur noch des Zusatzes, daß dies von der Induktion ganz ebenso gilt. Denn ist sie vollständig, so führt sie gewiß nicht zu „neuen“ Ergebnissen; ist sie aber unvollständig, so vermag sie die unmittelbare Beobachtung ebensowenig zu ersetzen wie die Deduktion.

Die obigen Beispiele für eine unzulässige Deduktion lassen sich ja ebensowohl auch als solche für eine vorschnelle Induktion verwenden:

Alle anderen Tiere bewegen beim Kauen den Unterkiefer.

Folglich wird auch das Krokodil beim Kauen den Unterkiefer bewegen.

Alle anderen Körper ziehen sich bei Abkühlung zusammen.

Folglich wird sich auch Wasser bei 4^0 C bei Abkühlung zusammenziehen.

J. St. Mill war somit gewiß im Unrecht, wenn er durch die Bemerkung, die Deduktion könne nicht zu neuen Ergebnissen führen, diese der Induktion gegenüber in ihrem Werte herabzusetzen glaubte.

Er meinte, zu unserem Wissen, daß auch der (damals noch lebende) Herzog von Wellington sterben werde, gelangten wir nicht durch den deduktiven Schluß aus dem allgemeinen Obersatz „Alle Menschen sind sterblich“, vielmehr durch den induktiven Schluß aus der Sterblichkeit aller anderen, vor ihm verstorbenen Menschen.

Allein hier gebraucht er den Ausdruck „Wissen“ in einem Sinn, der uns heute allzu wenig streng erscheint. Daß der Herzog von Wellington sterben werde, durfte man zwar, auch solange er noch lebte, mit außerordentlich großer Zuversicht erwarten, allein festgestellt war dieser Tod doch erst, als er beobachtet worden war. Es ist aber — von etwaigen Rücksichten praktischer Bequemlichkeit abgesehen — gänzlich unzulässig, für unsere Kenntnis festgestellter und für unsere Kenntnis bloß erwarteter Tatsachen ein- und denselben Ausdruck zu gebrauchen.

Die an anderen Menschen gewonnenen Erfahrungen mochten in J. St. Mill die Erwartung, den Glauben, ja die feste Überzeugung erwecken, auch der Herzog von Wellington werde sterben; daß er gestorben war, wußte er erst, als dies Ereignis eingetreten und durch unmittelbare Beobachtung festgestellt worden war.

Folglich vermag die Induktion die unmittelbare Beobachtung ebensowenig wie die Deduktion zu ersetzen, zum Beweise von Tatsachen kommt ihr ebensowenig apodeiktische Kraft zu wie dem Syllogismus.

Das soeben Gesagte läßt sich auch dahin zusammenfassen, daß Tatsachen überhaupt nicht erschlossen, vielmehr nur beobachtet werden können.

Das klingt uns paradox, wenn wir uns der Tätigkeit des Untersuchungsrichters, des Historikers, ja auch des Naturforschers erinnern. Hab' ich doch selbst erst kürzlich die Ermittlung unbekannter Tat-

sachen als die Hauptaufgabe der Wissenschaft bezeichnet (Sinn und Sinngebilde S. 196).

Es mag zur Milderung dieser Paradoxie beitragen, wenn wir an jeder Tatsache einerseits ihr Sosein, andererseits ihr Dasein, oder wenn wir 1. den Sachverhalt und 2. dessen Tatsächlichkeit unterscheiden.

Dann sehen wir ohne weiteres ein, daß zwar ein Sachverhalt erschlossen, dessen Tatsächlichkeit dagegen nur beobachtet werden kann.

Was der Untersuchungsrichter, der Historiker, der Naturforscher tut, ist das Ausdenken von Sachverhalten, deren Tatsächlichkeit dann unter günstigen Bedingungen durch Beobachtung festgestellt werden kann.¹

Ob er bei dieser Arbeit des Ausdenkens von induktiven oder deduktiven Gedankengängen geleitet, d. h. ob ihm der Sachverhalt, dessen Beobachtung dann versucht werden soll, durch ähnliche tatsächliche Sachverhalte (Induktion) oder durch allgemeine Annahmen, die sich ihm aus anderen Gründen, etwa ihrer Einfachheit wegen, empfehlen (Deduktion), nahegelegt wird, ist grundsätzlich gleichgültig; diese Frage hat höchstens für die vergleichende Beurteilung des heuristischen Wertes deduktiver und induktiver Gedankengänge Bedeutung. Somit gilt denn auch für Induktion und Deduktion in gleicher Weise der Satz, daß sie uns neuer Tatsächlichkeiten nicht zu vergewissern vermögen.

Was die Induktion betrifft, bin ich persönlich schon seit langer Zeit der kürzlich von V. Kraft (Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden, Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1925) einleuchtend dargelegten Ansicht, daß sie, ihrem logischen Wesen nach, eine Deduktion ist, deren Obersatz uns (psychologisch betrachtet) durch induktive Gedankengänge nahegelegt wird. Daß S_1 , S_2 , S_3 ... in dem Merkmal P übereinstimmen, bringt mich auf den Ge-

¹ Untersuchungsrichter und Historiker werden freilich durch unmittelbare Beobachtung fast nie den ausgedachten Sachverhalt selbst, vielmehr nur andere, aus jenem ableitbare Sachverhalte (Geständnis, Beurkundung) feststellen können. Insofern erzielen sie aber auch nie ein völlig gesichertes Wissen (Möglichkeit falscher Geständnisse, Beurkundungen usw.). — Das Gesagte gilt übrigens natürlich nur von Sachverhalten, die der Feststellung durch selbständige Beobachtungen überhaupt fähig und bedürftig sind, nicht von solchen „Sachverhalten“ (wenn anders auch solche diesen Namen verdienen), deren Tatsächlichkeit nur ein anderer Ausdruck für die Tatsächlichkeit anderer (meist wohl einfacherer) Sachverhalte ist. Die Tatsächlichkeit des Sachverhalts „Gestern war der Himmel bewölkt“ läßt sich durch unmittelbare Beobachtungen (bzw. durch die Erinnerung an solche) feststellen; ebenso die des Sachverhalts „Heute scheint die Sonne“. Die Tatsächlichkeit des Sachverhaltes dagegen „Gestern war der Himmel zwar bewölkt, heute aber scheint die Sonne“ läßt sich durch besondere Beobachtungen überhaupt nicht feststellen, sie ist nur ein anderer Ausdruck für die Tatsächlichkeit jener beiden (einfacheren) Sachverhalte. Insofern mag man, wenn man will, sagen, sie lasse sich aus dieser letzteren „deduzieren“.

danken, es möchten alle S P sein, und diesen untersuche ich nun wie jeden anderen Obersatz einer Deduktion.

Allein selbst wenn man dies nicht zugeben wollte, dürfte man doch nur behaupten: daß $S_1, S_2, S_3 \dots P$ sind, bringt mich auf den Gedanken, es möchte auch $S_n P$ sein. Die Tatsächlichkeit des Sachverhaltes „ S_n ist P “ könnte aber auch dann nicht durch diesen Gedanken, müßte vielmehr durch unmittelbare Beobachtung festgestellt werden.

Die Induktion kann also zwar zum Ausdenken eines neuen Sachverhaltes, niemals jedoch zu einem Wissen um dessen Tatsächlichkeit führen.

Ganz ebenso steht's aber auch um die Deduktion. Schon Aristoteles hat ja den Syllogismus nicht ausschließlich zu Beweis Zwecken verwendet: er kennt neben dem apodeiktischen auch den dialektischen und den apagogischen Syllogismus, der, ohne etwas beweisen zu wollen, zugestandene oder zu prüfende Annahmen in ihre Konsequenzen verfolgt.

Und in den letzten dreißig Jahren hat sich diese hypothetische Verwendung des Syllogismus wohl so ziemlich bei allen Denkern durchgesetzt, die nicht unter dem Einfluß der aristotelisch-scholastisch-Brentanoschen Evidenzlehre stehen. Das Hauptverdienst hieran gebührt wohl einerseits der unablässigen Betonung der Bedeutung der Hypothesis bei den Marburger Neukantianern, andererseits der Ausbildung einer axiomatischen Mathematik und Logik. Auch hier hat übrigens das Grundsätzliche V. Kraft in seinen Erörterungen über das Wesen einer „Theorie“ treffend zusammengefaßt.

Jedenfalls sehen wir heute in der Deduktion vor allem ein Verfahren, Annahmen in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Erst diese Konsequenzen aber lassen sich durch unmittelbare Beobachtung auf ihre Tatsächlichkeit hin prüfen.

Es ist also selbstverständlich, daß die Deduktion neue Tatsächlichkeiten ebensowenig feststellen kann wie die Induktion. Aber auch ebenso selbstverständlich, daß sie auf neue Sachverhalte, deren Tatsächlichkeit dann durch Beobachtung geprüft werden kann, ganz ebensowohl zu führen vermag wie diese. Und was hätten denn Leverrier oder Einstein anderes getan als „neue Tatsachen“ festgestellt, wenn jener das Vorhandensein und die Stellung des Neptun, dieser die Ablenkung der Lichtstrahlen in einem Gravitationsfelde „deduzierte“ — freilich nicht die Tatsächlichkeit dieser neuen Sachverhalte (die eben nur durch unmittelbare Beobachtung festgestellt werden konnte), wohl aber diese neuen Sachverhalte selbst, deren Tatsächlichkeit dann die unmittelbare Beobachtung festzustellen vermochte.

Will demnach der Satz, die Deduktion könne nicht zu „neuen Ergebnissen“ führen, nichts anderes besagen als: sie könne für sich

allein ebensowenig wie die Induktion zur Feststellung neuer Tatsächlichkeiten führen, dann ist er richtig und einwandfrei. Meint er dagegen, sie vermöge nicht in derselben Weise wie die Induktion zur Feststellung neuer Tatsächlichkeiten Anlaß zu geben, dann ist er falsch, ja er widerspricht dann offenkundig den bekanntesten Tatsachen der Wissenschaftsgeschichte.

5.

Ich kehre nun nochmals zu jener Auffassung zurück, nach der in dem Satze „Die Deduktion kann nicht zu neuen Ergebnissen führen“ „neu“ so viel bedeuten sollte wie „logisch neu“, d. i. „in den Voraussetzungen noch nicht enthalten“.

Hierbei wurden vorhin die Voraussetzungen als Einheit betrachtet, und da zeigte sich's, daß dann jener Satz nicht mehr besagt als „Man kann aus irgendwelchen Voraussetzungen nichts anderes deduzieren, als was man aus ihnen deduzieren kann“.

Nun findet sich aber auch die Auffassung, das Ergebnis jeder Deduktion müsse „logisch“ schon in einer der Voraussetzungen (nicht etwa erst in allen zusammen!) enthalten sein; es setze daher deren Gültigkeit schon die des Ergebnisses voraus; und es lasse sich somit durch eine Deduktion überhaupt kein Ergebnis gewinnen, das nicht schon feststehen müßte, damit nur überhaupt die Voraussetzungen der Deduktion als solche anerkannt werden können.

Nun ist dies für das analytische Urteil wohl zuzugeben. Die Folgerung:

S	hat die Eigenschaften M, N, O, P, Q, folglich hat
S	die Eigenschaft P

setzt ja schon voraus, daß S neben anderen Eigenschaften auch die Eigenschaft P habe. Denn wäre S nicht P, dann könnte es ja gewiß nicht M, N, O, P und Q sein.

Wie aber steht es in dieser Beziehung mit der Deduktion aus mehreren Voraussetzungen, insbesondere also mit dem Syllogismus?

Daß auch sein Obersatz den Schlußsatz schon voraussetze, war wohl schon die Meinung der alten Skeptiker wie auch J. St. Mills. Damit alle Menschen Lebewesen seien, muß auch Sokrates ein solches sein; sollen alle Menschen sterblich sein, so muß es auch der Herzog von Wellington sein. Oder, in weniger apodeiktischer Fassung: wird vorausgesetzt, alle Menschen seien sterblich, so ist damit auch schon vorausgesetzt, der Herzog von Wellington sei sterblich; indem ich also dies aus jener Voraussetzung deduziere, deduziere ich nichts „neues“, d. h. nichts in ihm noch nicht enthaltenes.

So behauptet denn auch Schlick (a. a. O. S. 105) ausdrücklich, „daß in jedem Schlusse die Konklusion bereits in einer Prämisse enthalten

ist und daher keine neue Erkenntnis bedeutet. Der Tatbestand, den der Schlußsatz bezeichnet, ist vollständig enthalten in dem Tatbestand, dem der Obersatz zugeordnet ist, und der Untersatz hebt aus ihm nur hervor, was für die Konklusion in Betracht kommt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das vielleicht vorher nicht Beachtete und verleiht so dem Schlusse seinen psychologischen Wert.“ Es würde sich also hier ganz ebenso verhalten wie beim analytischen Urteil: der allgemeine Obersatz wäre nur ein abkürzender Ausdruck für eine Fülle von Einzelsätzen, zu denen auch der Schlußsatz gehörte, und ohne daß auch dieser mitbehauptet würde, könnte jener gar nicht behauptet werden.

In der Tat gibt es gewiß Fälle genug, wo sich dies wirklich so verhält. In dem Satze etwa „In allen europäischen Staaten gibt es eine Volksvertretung“ ist „alle europäischen Staaten“ nur ein abkürzender Ausdruck für „Rußland, Deutschland, England, Frankreich . . . Albanien und Andorra“. Weiß ich also nicht, ob es auch in Albanien eine Volksvertretung gibt, so darf ich jene allgemeine Behauptung nicht aufstellen; stell' ich sie auf, so behaupte ich damit auch schon ihre Gültigkeit für Albanien; und wollte ich die Behauptung, es gäbe auch in Albanien eine Volksvertretung, aus jener allgemeineren Behauptung ableiten, so würde diese Ableitung wirklich nur zu einem Ergebnis führen, das in der Voraussetzung schon „enthalten“ war.

Man könnte nun wohl versuchen, auch auf den Schluß „Alle Menschen sind sterblich; der Herzog von Wellington ist ein Mensch; also ist auch der Herzog von Wellington sterblich“ dieselbe Betrachtungsweise anzuwenden. Dann dürfte man die Worte „alle Menschen“ nur als abkürzenden Ausdruck für „Adam, Eva, Kain, Abel, Seth . . . usw. bis herab zum Herzog von Wellington“ gebrauchen. Allein in einer Welt, die nicht ein in sich abgeschlossenes System ist, und in der nicht alle Individuen, die zu einer und derselben Klasse gehören, bekannt sind, wäre mit allgemeinen Sätzen, wenn wir sie so auffassen müßten, wenig anzufangen. Wir wüßten ja gar nicht, welche Einzelgegenstände mit dem Ausdruck „alle S“ gemeint sind, und könnten also auch gar nicht ausmachen, für welche die fragliche Behauptung zutreffen muß, um wahr zu sein. In den allermeisten Fällen bedeutet also der Ausdruck „alle S“ soviel wie „alle — sei es auf Grund gewisser Merkmale, sei es aus anderen Gründen — mit S bezeichneten Gegenstände“. Und als das allgemeine Schema eines Syllogismus darf darum das folgende gelten:

Alle mit M bezeichneten Gegenstände sind auch mit P zu bezeichnen.

Alle mit S bezeichneten Gegenstände sind auch mit M zu bezeichnen.

Folglich sind alle mit S bezeichneten Gegenstände auch mit P zu bezeichnen.

Dann aber ist es klar, daß der Schlußsatz im Obersatz allein durchaus noch nicht enthalten ist: es könnten sehr wohl alle mit M bezeichneten Gegenstände auch mit P und doch nicht alle mit S bezeichneten Gegenstände auch mit P zu bezeichnen sein, — wenn nämlich nicht alle mit S bezeichneten Gegenstände auch mit M zu bezeichnen wären. Alle Menschen könnten sterblich und doch könnte der Herzog von Wellington nicht-sterblich sein — dann nämlich, wenn der Herzog von Wellington kein Mensch wäre.¹

Es gibt also jedenfalls Deduktionen, deren Ergebnis nicht schon in einer ihrer Voraussetzungen, vielmehr erst in ihnen allen zusammen „enthalten“ ist — also auch Deduktionen, deren Ergebnis „neu“ ist, wenn „neu“ soviel bedeuten soll wie „nicht in einer der Voraussetzungen bereits enthalten“.

6.

Der Schlußsatz eines Syllogismus ist in keiner seiner Prämissen, vielmehr erst in beiden zusammen „enthalten“, genauer: seine Geltung kann aus der Geltung keiner von beiden, vielmehr erst aus ihrem Zusammen-Gelten nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung abgeleitet werden. Daß nicht alle S P wären, würde weder dem Obersatz „Alle M sind P“ noch dem Untersatz „Alle S sind M“, jeden für sich allein betrachtet, widersprechen; es widerspricht nur ihrem „logischen Produkt“, d. i. dem Satze „Alle M sind P und alle S sind M“.

Diese schlichte Feststellung macht es begreiflich, wie und in welchem Sinne der Syllogismus — oder überhaupt eine Deduktion aus mehreren Voraussetzungen — zu einem „neuen“ Ergebnis führen kann: dies Neue liegt in der Vereinigung mehrerer Voraussetzungen zu einer Gesamt voraussetzung, beim Syllogismus insbesondere in der Vereinigung der beiden im Ober- und im Untersatz ausgesagten Sachverhalte zu einem Gesamtsachverhalt, aus dem dann — und dies bloß nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung und ohne daß nun noch weiter etwas „neues“ hinzuträte — der Schlußsatz gefolgert werden darf.

Stellen wir uns, um dies zu verdeutlichen, den Syllogismus nochmals schematisch vor Augen:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Alle M sind P} \\ \text{Alle S sind M} \end{array} \right.$$

Folglich sind alle S P.

Da sehen wir denn: das ein Neues erzeugende, das — wenn man sich

¹ Aus demselben Schema ist zu ersehen, daß der Schlußsatz eines Syllogismus auch nicht notwendig in dessen Untersatz enthalten sein muß. Es könnten alle mit S bezeichneten Gegenstände auch mit M, und sie brauchten doch nicht auch mit P zu bezeichnen sein, — wenn nämlich nicht alle mit M bezeichneten Gegenstände auch mit P zu bezeichnen wären. Der Herzog von Wellington könnte ein Mensch, und brauchte doch nicht sterblich zu sein, — wenn nämlich die Sterblichkeit nicht ein Merkmal aller Menschen wäre.

so ausdrücken darf — schöpferische Moment liegt weder im Obersatz noch im Untersatz, indes auch nicht in der Folgerung; es liegt in dem hier durch { versinnlichten Zusammenschauen der beiden Sachverhalte zu einem Gesamtsachverhalt, aus dem dann nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung der Schlußsatz folgt. Denn dies Zusammenschauen hat eine schöpferische, eine synthetische Kraft.

Und wie merkwürdig, daß dies im Grunde schon Aristoteles wußte! Denn wo er des Einwands gedenkt, wer den Obersatz und den Untersatz kenne, dem müsse auch schon der Schlußsatz bekannt sein, was erwidert er? Nichts hindert, daß er zwar den Obersatz und den Untersatz kennt, den Schlußsatz aber nicht, „da er die diesen beiden entsprechenden Sachverhalte nicht zusammenschaut“ (*μη συνθεωρῶν τὸ καθ' ἑκάτερον*, Anal. pr. II 21, p. 67 a 36 f.; vgl. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, II. 2, S. 173 A. 1).

Das Gesagte ist davon unabhängig, was wir unter einem „Sachverhalt“ verstehen mögen. Es gilt auch dann, wenn damit nur eine gewisse Bezeichnungsweise gemeint ist. Um daraus, daß alles mit M Bezeichnete auch mit P und alles mit S Bezeichnete auch mit M zu bezeichnen ist, zu schließen, daß danach auch alles mit S Bezeichnete mit P zu bezeichnen ist, muß ich vorerst jene beiden Einzelanweisungen zu einer Gesamtanweisung vereinigen, denn erst aus dieser folgt das Ergebnis nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung. Auch bei solcher Auffassung also setzt der Syllogismus ein synthetisches Zusammenschauen mehrerer Voraussetzungen zu einer Gesamtvoraussetzung voraus.

Gewiß ist der durch das Zusammenschauen von Obersatz und Untersatz erzielte Gedankenfortschritt an sich ein sehr geringfügiger. Er ist so geringfügig, daß er, wie sich's ja zeigte, oft und oft übersehen worden ist. Allein nichts hindert, Fortschritte solcher Art sooft und solange aneinanderzureihen, bis ihr Ergebnis ein nennenswertes und wertvolles wird. Und eben hierin liegt m. E. die Lösung des Problems, vor das uns der logische Bau der axiomatischen Wissenschaften stellte.

Enthalten die Theoreme der euklidischen Geometrie ihren Axiomen gegenüber etwas neues? Ja und Nein. Den zusammengesetzten Axiomen oder ihrem „logischen Produkt“ gegenüber gewiß nicht; aus diesem folgen sie ja mit logischer Notwendigkeit, sind also in ihm „logisch“ bereits enthalten. Wohl aber enthalten die Theoreme den einzelnen Axiomen gegenüber, jedes für sich genommen, etwas Neues. Und die geistige Energie, die der Betrieb der axiomatischen Wissenschaften erheischt, wird also vor allem an das Zusammenschauen der Axiome oder, genauer, der in ihnen ausgesagten Sachverhalte zu Gesamtsachverhalten gewandt.

7.

Nun läßt sich freilich fragen, in welchem Sinne denn der zusammengeschaute Gesamtsachverhalt oder das logische Produkt den Einzelsachverhalten oder logischen Faktoren gegenüber als etwas „Neues“ zu betrachten ist und ob er diese Bezeichnung auf alle Fälle verdient.

Daran kann nun, vom Standpunkte der Psychologie aus gesehen, ein Zweifel nicht bestehen. Nicht nur, daß wir den Gesamtsachverhalt den Einzelsachverhalten gegenüber unmittelbar als etwas „neues“ empfinden, die Erzeugung dieses „Neuen“ ist auch von einem Gefühle der Anspannung begleitet, das wir, wie uns die Erfahrung lehrt, geradezu als Maß jener „Neuheit“ verwenden dürfen. Es ist eben jene Anspannung, die nach Bergson für all unsere höheren seelischen Leistungen kennzeichnend ist. Und ebenso deutlich wie der Umstand, daß wir nur vermittels einer geistigen Anspannung mehrere Voraussetzungen zu einer Gesamt voraussetzung zusammenschauen können, ist auch der andere, daß wir beim analytischen Urteil umgekehrt aus einer Gesamt voraussetzung eine Teil voraussetzung aussondern und daß diese Aussonderung geradezu mit einem Nachlassen geistiger Energie verträglich ist.

Gibt es aber zu diesen psychologischen Tatsachen nicht auch in der Logik eine Entsprechung? M. E. hindert in der Tat nichts die Behauptung, und vieles empfiehlt sie, das logische Produkt enthalte seinen Faktoren gegenüber auch im logischen Sinne etwas „neues“. Denn tatsächlich steht das logische Produkt in logischen Verhältnissen, die den Faktoren fremd sind. Dies zeigt sich ja schon darin, daß aus dem logischen Produkt der Prämissen eines Syllogismus der Schlußsatz desselben abgeleitet werden kann, keineswegs dagegen aus diesen selben Prämissen, jede für sich genommen. Es zeigt sich indes — was zuletzt freilich dasselbe sagt — auch darin, daß es Sätze gibt, die einem logischen Produkte widersprechen, nicht aber seinen einzelnen Faktoren. Der Satz „Entweder die Aussage p oder die Aussage q ist falsch“ z. B. widerspricht dem logischen Produkt „Die Aussage p ist wahr und die Aussage q ist wahr“, jedoch weder dem Satz „Die Aussage p ist wahr“ (denn es mag ja q falsch sein) noch dem Satz „Die Aussage q ist wahr“ (denn es mag ja p falsch sein). Und ich würde es in der Tat für recht angezeigt halten, den Begriff „logisch neu“ auf folgende Art zu erklären: Eine Aussage q soll den Aussagen $p_1, p_2, p_3 \dots$ gegenüber eine „logisch neue“ heißen, wenn es eine Aussage z gibt, welche q widerspricht, ohne doch p_1, p_2 oder $p_3 \dots$ zu widersprechen.

Mag man indes diese Sprechweise annehmen oder nicht, die Hauptsache bleibt es doch, sich dessen bewußt zu sein und zu bleiben, daß die Deduktion, sofern sie Ableitung aus einer Mehrheit von Voraus-

setzungen ist, nicht lediglich nach dem Grundsatz der Widerspruchsausschließung vor sich geht, vielmehr, als Geistestätigkeit betrachtet, ein Zusammenschauen und damit ein synthetisches Vereinigen getrennter Denkinhalte voraussetzt. Mag daher auch eine rein formalistische Logik die Bildung logischer Produkte und d. h. die Vereinigung von Sachverhalten zu einem Gesamtsachverhalt auf solche Art erklären können, daß das logische Produkt nur wie ein Zeichen für das Nebeneinanderstehen seiner Faktoren erscheint, und mag also dann eine solche Erklärung keine Spur jener geistigen Synthese aufweisen, deren Ergebnis doch jedes logische Produkt als gedankliches Erzeugnis ist, so bedarf doch dann gerade eine derart formalistische Logik als ihrer Ergänzung einer Erkenntnistheorie, die ihr gewissermaßen mütterlich über die Schulter sieht, ihre Zusammenhänge mit der Psychologie im Auge behält und die Tatsache nicht in Vergessenheit geraten läßt, daß logische Produkte nur von Wesen gebildet und Deduktionen — wenigstens solche aus einer Mehrheit von Voraussetzungen — nur von Wesen vollzogen werden können, die des Zusammenschauens von Sachverhalten und Bezeichnungsweisen, die also einer gewissen schöpferischen Synthese fähig sind.

ZUR STELLUNG DER ERKENNTNISTHEORIE IN UNSERER ZEIT

Von Harald Höffding, Kopenhagen

I. Die Erkenntnistheorie sucht Klarheit über die Wirkungsart menschlichen Denkens zu gewinnen, um dadurch die Natur, die Formen und die Grenzen des Denkens kennen zu lernen. Eine solche Untersuchung ist notwendig, damit die anderen Aufgaben der Philosophie, besonders auf dem psychologischen, dem ethischen und dem religionsphilosophischen Gebiete in fruchtbarer Weise behandelt werden können. Diese Untersuchung muß aber immer wieder aufgenommen werden. Menschliches Erkennen arbeitet auf vielen Gebieten, und auf allen diesen Gebieten können neue Fragen auftauchen, oder alte Fragen können in neuer Weise gestellt werden, so daß neue Gedankenformen (Kategorien) nötig werden, während andererseits Gedankenformen, die lange gute Dienste leisteten als unbrauchbar wegfallen. Ein System der Kategorien kann nicht (wie Kant glaubte) ein für allemal aufgestellt werden. Die Voraussetzungen eines solchen Systems müssen im Laufe der Zeit neu untersucht werden, und die Erkenntnistheorie hat also selbst eine Erkenntnistheorie nötig. Es ist darin nichts Wunderbares. Entsprechende Verhältnisse finden sich innerhalb jeder Wissenschaft. Die Physik unserer Zeit behauptet z. B., daß die Prinzipien Newtons den Aufgaben, die sich jetzt der Naturwissenschaft stellen, gegenüber nicht anwendbar sind. Die Voraussetzungen des historischen Forschens sind auch nicht dieselben zu allen Zeiten. Und Kants Erkenntnistheorie ist im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts der Gegenstand einer eingehenden Revision gewesen, einer Revision, die wegen der neuesten Entwicklung der physischen Wissenschaft vielleicht vertieft und erweitert werden muß.

Man hat gemeint, daß diese beständige Notwendigkeit der Revision die Aufstellung einer Kategorienlehre überhaupt unmöglich oder unnütz machen sollte, und man hat gefürchtet, daß Versuche in dieser Richtung eine Krystallisation der Grundbegriffe, die zur gegebenen Zeit im wissenschaftlichen Denken gebraucht wurden, bewirken könnte.¹ Aber wenn man von vornherein darüber klar ist, daß es nur die Forschung einer einzelnen, größeren oder kleineren Periode ist, die durch Analyse ihrer Grundbegriffe charakterisiert werden kann, dann wird eine solche Gefahr nicht vorhanden sein. Es muß nur festgehalten

¹ Siehe Léon Brunschwig: *L'Expérience humaine et la causalité physique* (1922) p. 570.

werden, daß die Grundbegriffe einer Periode nur durch Vergleich mit den in früheren Perioden herrschenden Grundbegriffen verstanden werden können. In der Geschichte der Wissenschaft können Situationen vorliegen, die teils durch Verschiedenheit, teils durch Ähnlichkeit eine gegenwärtige Situation beleuchten können. Darauf beruht die Bedeutung der Geschichte der Wissenschaft für die Erkenntnistheorie. Nur durch die ganze Geschichte des Denkens lernt man seine Natur kennen.

In dem hier angedeuteten Geiste habe ich das Erkenntnisproblem zu behandeln versucht, zuerst in meinem Buche *Der menschliche Gedanke* (1910), später in speziellen Abhandlungen über die Begriffe der Totalität, der Relation und der Analogie (alle deutsch erschienen).

II. Um diese Behandlungsweise zu erörtern, will ich hier besonders den Begriff der Ursache, seinen Inhalt und seine Anwendbarkeit untersuchen. Die Entwicklung der Physik in unserer Zeit gab dazu besondere Veranlassung.

In neuerer Zeit tritt der Begriff der Ursache in zwei Formen hervor, teils als ein rein empirischer Begriff, teils als ein Begriff, in dem ein rationelles und ein empirisches Element genau verbunden sind. Empirisch gesehen unterscheidet sich das Ursachenverhältnis von einem bloßen Sukzessionsverhältnis dadurch, daß die Glieder in der Reihe von Begebenheiten, von der die Rede ist, nicht vertauscht werden können. Während die Beobachtung eines Gebäudes ebensogut von oben als von unten beginnen kann, müssen die Beobachtungen, durch welche wir das Entstehen eines Gebäudes auffassen, in einer bestimmten Ordnung nacheinander folgen. Der Übergang von dem empirischen Begriffe der Ursache zu dem streng wissenschaftlichen geschieht, wenn man die Notwendigkeit einer solchen bestimmten Ordnung einsehen kann.

In den erkenntnistheoretischen Diskussionen, die nach der Grundlegung der neuen Naturforschung im siebzehnten Jahrhundert stattfanden, war man im Anfang nicht darüber klar, daß in den streng wissenschaftlichen Ursachenbegriffen zwei Elemente enthalten sind. Einerseits legte man besonderes Gewicht auf das rationale Element, und man unterschied nicht — so wenig wie die mittelalterliche Scholastik — zwischen Grund und Ursache. Andererseits hielt man sich an das empirische Element und faßte das Ursachenverhältnis nur als regelmäßige Sukzession auf. Die rationalistische Richtung betonte nicht die Notwendigkeit einer Reihe von Begebenheiten, die Punkt für Punkt der Reihe von Gründen und Folgen entspricht, und die empirische Richtung konnte das Notwendigkeitsverhältnis, ohne welches eine regelmäßige Sukzession als eine Zufälligkeit dasteht, nicht be-

gründen. In dieser letzten Beziehung war es von Bedeutung, daß weder Locke noch Hume die ganze Tragweite von Newtons Physik sahen, und daß noch im neunzehnten Jahrhundert Herschel und Mill eine induktive Logik schreiben zu können glaubten, ohne Rücksicht darauf, daß Newton in einem großen Beispiele nachgewiesen hatte, daß sowohl Rationalität als Empirie zu strenger Ursachenerklärung gehören, indem eine mathematische Reihe entwickelt wird, die Punkt für Punkt der Reihe der Begebenheiten (*tenor experimentorum*, wie Newton sie nennt) entspricht. Es war darum für die Erkenntnistheorie von großer Bedeutung, daß Kant sich in seinen jungen Tagen in das Studium des Newtonschen Werkes vertiefte. Dieses Studium führte ihn zu der Erkenntnis, daß der wissenschaftliche Ursachenbegriff eine exakte Analogie zwischen einer Reihe von Begebenheiten in der Zeit und einer mathematischen Reihe (von Zahlen, die für Örter, Zeiten und Grade gelten) ausdrückt. Das Ursachenverhältnis ist also eine exakte Analogie, die alle Mystik ausschließt.

Kant suchte eben eine Grundlage sowohl für den empirischen als für den streng wissenschaftlichen Ursachenbegriff. Er sah überhaupt in dem Ursachenbegriff eine besondere Form des Dranges und des Vermögens unseres Bewußtseins, alle seine Erlebnisse in bestimmter Weise zu verbinden. Schon die bloße Sinnesauffassung zeigt uns eine unwillkürliche Ordnung eines gegebenen Inhalts, und alles Denken geht darauf aus, die durch Sinneswahrnehmungen gewonnenen Vorstellungen so fest als möglich zu verbinden, ein Bestreben, das erst in der Wissenschaft in fester Form auftritt und zu festen Resultaten führt. Mit Recht meinte Kant, daß er durch seine Auffassung des Ursachenbegriffes als eines Beispiels einer Grundtendenz in dem menschlichen Geiste, die er von ihren elementaren Formen in die strenge Wissenschaft hinauf verfolgte, den Versuch Humes, den Ursachenbegriff zu eliminieren widerlegt hatte. Später drückte Auguste Comte den Gedanken Kants aus, wenn er sagte: „*Tout se réduit toujours à hier*“.¹ Dagegen irrte Kant, wenn er durch diesen Nachweis die universelle Anwendbarkeit dieses Begriffes dargetan zu haben glaubte. Es gibt viele Begebenheiten, auf welche nicht einmal der empirische Ursachenbegriff angewandt und wo noch minder der strenge Ursachenbegriff durchgeführt werden kann, wo nur eine Statistik möglich ist, die für einen einzelnen, speziellen Fall nichts aussagt.

Das eigentliche Verdienst Kants ist, daß er die Wurzel des Ursachenbegriffs in der menschlichen Natur nachgewiesen hat. Dadurch versteht man, warum das Ursachenprinzip immer wieder zu neuen Versuchen führt, unsere Vorstellungen zu verbinden. Der Ursachen-

¹ Comte: *Discours sur l'esprit positif* (1844) p. 20.

begriff ist eine der Formen, in welchen Menschen dem Neuen und Überraschenden gegenüber reagieren. Zugleich hat Kant klar gesehen, daß dieser Begriff, wie ihn die neue Naturwissenschaft ausgeformt hat, eine Analogie zwischen einem rationalen und einem empirischen Element ausdrückt. Die spekulativen Nachfolger Kants arbeiteten auch viel mit Analogien; diese waren aber nicht exakt; sie hatten einen symbolisch-poetischen Charakter, und die Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst wurde ausgestrichen. Dagegen hat ein von Kant beeinflusster Naturforscher Clark Maxwell in interessanter Weise den Begriff exakter Analogie zu seinem Recht kommen lassen.

Durch seinen Lehrer in Edingburgh, den Philosophen William Hamilton, war Maxwell in den Gedankengang Kants hineingeführt worden, und er wurde, wie Boltzmann gesagt hat, ebenso bahnbrechend als Erkenntnistheoretiker wie als Physiker.¹ Nach Maxwell beruht das Fortschreiten der Naturwissenschaft darauf, daß genaue und zweckmäßige Vorstellungen entwickelt werden, durch deren Hilfe die Tatsachen in solcher Weise dargestellt werden können, daß jeder einzelne Fall zu seinem Recht kommt, und daß doch stringente Schlüsse aus ihm gezogen werden können. Die mechanische Naturwissenschaft beruht so auf einer Analogie zwischen den Gesetzen der qualitativen Veränderungen und den Gesetzen der Bewegung.²

An die Auffassung Kants und Maxwells habe ich mich in meiner Abhandlung über den Begriff der Analogie (deutsche Übersetzung 1924) angeschlossen. In dem genannten Buche untersuche ich zugleich die verschiedenen Arten der Analogie in ihrem Verhältnisse zur exakten Analogie, die allein für die Wissenschaft brauchbar ist. Aber meine Auffassung des Satzes von der Ursache ist von Anfang an von einer Kritik des Dogmatismus, dessen sich auch Kant in diesem Punkt schuldig macht, ausgegangen. In meiner 1882 erschienenen Psychologie sagte ich, daß es Fälle gäbe, in welchen niemand an diesem Satze zweifeln, sondern ruhig von ihm als von einem Gesetze sprechen würde, daß aber seine wesentliche Bedeutung darin besteht, daß er das Denken durch die Aufstellung neuer Aufgaben (sie können nun gelöst werden oder nicht) erregt. Er wird immer wieder neue Formen annehmen können. —

Die alten Gegensätze in der Auffassung des Ursachenproblems (sowohl was den Begriff der Ursache und was den Satz von der Ursache betrifft) sind doch immer wieder, obschon in neuen Formen, hervorgetreten.

¹ Boltzmanns deutsche Übersetzung von Maxwells Abhandlung über Faradays Kraftlinien, S. 100.

² Die philosophischen Abhandlungen Maxwells sind im zweiten Band seiner Scientific Papers gedruckt. — In meinem Buche Moderne Philosophie (1904) habe ich eine Charakteristik Maxwells als Philosophen gegeben.

Bergson behauptet, daß wir uns an die Wirklichkeit, in welcher wir leben, halten und uns von logischen und mathematischen Reflektionen fernhalten sollen. Solche Reflektionen können von großer praktischer Bedeutung sein, aber sie entstellen das unmittelbare Erlebnis. Namentlich behauptet er, daß wirkliches Erlebnis den äußerlichen Unterschied zwischen Ursache und Wirkung, den sowohl der Determinismus als der Indeterminismus, jeden in seiner Weise, annimmt, nicht kennt. Was wirklich geschieht, ist, wie besonders biologische und psychologische Erfahrungen zeigen, ein unmittelbarer Aufschwung (*élan*) oder ein Durchbruch, der keine Anwendung des Ursachenbegriffes zuläßt. Konsequent warnte daher Bergson auch dagegen, eine Definition von „Freiheit“ zu geben: eine solche Definition müßte, was den Menschen betrifft, darauf ausgehen, eine Handlung frei zu nennen, wenn sie aus der Persönlichkeit hervorspringt — aber dann wird man ja Determinist!

Auf der anderen Seite behauptet die Marburger Schule, daß, wenn die qualitative Eigentümlichkeit eines unmittelbaren Erlebnisses in solcher Weise untersucht worden ist, daß sie und ihr Verhältnis zu anderen Erlebnissen in rein quantitativer Weise ausgedrückt werden kann, dann hat ein solches Erlebnis in der Wissenschaft und für die Wissenschaft keine Bedeutung mehr. Wenn Hume in seiner Zeit die Gültigkeit des Ursachensatzes bezweifelte, war es, weil er sich an die Qualität der Erlebnisse hielt und die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ablehnte. Während Bergson das Nachdenken dem Erlebnis opfert, ist die Stellung der Marburger Schule eben die entgegengesetzte.

Es wird von Interesse sein zu sehen, wie sich das Problem, dem wir hier gegenüberstehen, sowohl auf dem Standpunkte der Geisteswissenschaft wie auf dem der Naturwissenschaft stellt.

III. Vom Standpunkt der Forschung hat das geistige Gebiet zwei Eigentümlichkeiten. Erstens treten seine Begebenheiten mit qualitativen Eigentümlichkeiten hervor, die nicht, wie die Begebenheiten der äußeren Welt, als bloße Bewegungen aufgefaßt werden können. Der strenge Ursachenbegriff ist daher hier undurchführbar. Zweitens sind die Begebenheiten des geistigen Lebens Glieder in Totalitäten (Persönlichkeiten, Gemeinschaften) und können daher nur durch ihre Verhältnisse zu anderen Begebenheiten innerhalb derselben Totalität verstanden werden. Es ist der Totalitätsbegriff, der das Ursachenproblem auf dem geistigen Gebiete so verwickelt macht und es in Tiefen herunterführt, von denen auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, wo es nur Bewegungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse gibt, keine Rede sein kann. Auch in der Biologie spielt der Totalitätsbegriff eine Rolle. Da kann man aber Schritt für Schritt physische

und chemische Ursachenverhältnisse aufweisen, und die Elemente des organischen Lebens stehen nicht in so innerlichem Verhältnisse zueinander wie die Elemente des geistigen Gebietes, die nur bildlich in räumlichem Verhältnisse zueinander vorgestellt werden können.¹

In der Geisteswissenschaft arbeitet man daher mit einem mehr elementaren Ursachenbegriffe als in der Naturwissenschaft. Messung und damit quantitative Bestimmung der Begebenheiten und ihrer Verhältnisse sind nur in kleinem Grade möglich. Statt exakter Analogie tritt teils qualitative Analyse der unumtauschbaren Glieder, teils Statistik. Und hier entsteht dann, wie schon berührt, die schwierige Frage, wie die statistischen Resultate sich zu dem rein qualitativen und individuellen Charakter der einzelnen Begebenheiten verhalten. Weil z. B. eine Handlung einer mehr oder minder häufigen Art von Handlung gehört, folgt daraus gar nichts für die Frage, warum eben dieses Individuum diese Handlung übte, und wie sich das Motiv der Handlung zu dem, was sich sonst im Inneren des Individuums rührt, verhält.

Weil aber der strenge Ursachenbegriff, der exakte Analogie voraussetzt, nicht angewandt werden kann, ist kausales Forschen nicht hoffnungslos. Das Geistesleben bietet niemals ein wirkliches Chaos dar, so daß man die Begebenheiten vertauschen und sie in irgendeiner Weise ordnen könnte. Dann würde vorliegen, was ich eine chaotische Verschiedenheitsreihe genannt habe. Der Begriff einer solchen Reihe ist aber nur konstruiert, um zu zeigen, unter welchen Bedingungen Erkenntnis überhaupt unmöglich sein würde. Die Erkenntnis, die Menschen erreichen können, liegt zwischen einer chaotischen Verschiedenheitsreihe und einer absoluten Identitätsreihe, beide als gedachte Grenzfälle konstruiert.² Stetige und unermüdliche Arbeit wird immer nötig sein, um die Begebenheiten in irgendeiner Weise in bezug auf Zeit, Zahl, Ort und Grad zu ordnen. Eine chronologische Ordnung ist zuerst erforderlich, wenn der Ursachenbegriff angewandt werden soll, und eine solche kann eine große Arbeit voraussetzen, wenn ein ganz unmittelbarer Übergang von Glied zu Glied, also eine wirkliche Genesis dargetan werden soll.³

Läge ein wirkliches Chaos vor, würden sich dem Gedanken keine Aufgaben stellen. Weder Klassifikation noch Kausalerklärung wären möglich. Das Ursachenprinzip würde wegen Mangels an Anwendung sterben, und der Ursachenbegriff wäre eine Kategorie, deren Zeit

¹ In meiner Abhandlung über den Totalitätsbegriff (1918) habe ich besonders die Bedeutung der Totalitätsbegriffe in der Biologie, der Psychologie und der Soziologie untersucht.

² Über die Bedeutung von Reihenbildungen für Erkenntnistheorie vgl. Der menschliche Gedanke, §§ 61—71.

³ Vgl. Kurt Lewin: Der Begriff der Genese (1922).

vorbei wäre. Es gibt doch keinen Grund, einen solchen intellektuellen Tod zu fürchten, denn das wirkliche Dasein vollständiger Verschiedenheit wird niemals dargetan werden können. Es wird immer Grund genug gegeben sein für die Verwunderung, die der Anfang der Weisheit (und für allzuvielen auch ihr Ende) ist. Wir enden vielleicht in Problemen, die nicht gelöst werden können, aber wir können doch vielleicht entdecken, warum sie nicht gelöst werden können.

Die Geisteswissenschaft, die Ethik genannt wird, hat ganz besonderen Grund, den Ursachensatz (in einer oder der anderen Form) festzuhalten. Daß dies so ist, wird nicht allgemein zugegeben, folgt aber aus der Aufgabe alles ethischen Denkens. Die erste Aufgabe der Ethik ist, die Motive zu finden, die zu einer Beurteilung menschlicher Handlungen führen, d. h. die Ursachen dazu zu finden, daß wir Handlungen gut oder böse nennen. Die zweite Aufgabe wird dann die, zu finden, welche Handlungsmotive aus den gefundenen Schätzungsmotiven folgen oder mit ihnen vereinbar sind.¹ Wenn z. B. Menschenliebe das Schätzungsmotiv ist, wird Rachelust nicht Handlungsmotiv sein können, während Gerechtigkeit und Tapferkeit auf dieser Grundlage natürlich entstehen können. Eine ursachlose Handlung würde kein Gegenstand ethischer Schätzung sein; ja, sie wäre nicht einmal psychologisch möglich. Wenn der strenge Ursachenbegriff nicht angewandt werden kann, muß die Ethik in sokratischer Weise mit dem ihr möglichen Ursachenbegriff operieren.

Wenn so das Bestreben, die Ursachen von Handlungen zu finden, weit entfernt gegen die Aufgaben der Ethik zu streiten, eben von diesen gefordert wird, ist es doch nicht ausgeschlossen, daß ein Gegensatz zwischen solchen Zuständen, wo das Gemüt von einem Streben nach Verständnis und Erklärung ganz erfüllt ist, und solchen, in denen es in seine Handlungsmotive ganz aufgeht und zum Nachdenken weder Zeit noch Kraft hat, entstehen kann. Wie ich es in meiner Ethik (dritte deutsche Ausgabe S. 109) gesagt habe: „Ich kann die Psychologie des Willens nicht in demselben Augenblicke studieren, in welchem ich handeln soll; aber weil ich zwei verschiedene Dinge nicht zugleich ausführen kann, brauchen diese Dinge einander doch nicht logisch zu widerstreiten.“ — Was hier in dem Verhältnisse zwischen psychologischer Erklärung und ethischer Schätzung hervortritt, ist, psychologisch gesehen, nur ein einzelnes Beispiel des Gegensatzes zwischen solchen psychischen Zuständen, die das Gepräge der Sammlung haben, und solchen, in denen ein einzelnes Element des Charakters unter besonderen Verhältnissen ganz isoliert hervortritt. Jeder Charakter ist wie ein Orchester, das nur in ein-

¹ In meiner Ethik (dritte deutsche Auflage) S. 24—28 habe ich den Unterschied zwischen Schätzungsmotiv und Handlungsmotiv angegeben.

zelen Episoden von einem Solo abgebrochen wird. In der großen Kunst ist ein klares und harmonisches Verhältnis zwischen Orchester und Soli möglich, aber in menschlichen Gemütern ist es oft anders. Sammlung und Abgesondertheit können zwar einander supplieren, treten aber in größerem oder kleinerem Gegensatz zueinander, und man muß hier oft von dem wichtigen Satze Gebrauch machen, daß Gegensatz und Widerspruch nicht dasselbe sind. Wer mit Kühnheit einer plötzlichen Anregung gefolgt ist, kann oft nachher nicht verstehen, wie es ihm möglich war, das zu tun, was er in seinem konzentrierten Zustande getan hatte. Es besteht aber kein Widerspruch zwischen den zwei Zuständen, nur wird es eine Aufgabe für die Psychologie sein, zu zeigen, wie ein solcher Gegensatz bei demselben Individuum möglich ist. In meinem Buche „Humor als Lebensgefühl“ (in zweiter deutscher Ausgabe, S. 147—153) habe ich dieses Gegensatzverhältnis erörtert und es durch Beispiele beleuchtet. Ein gutes psychologisches Beispiel haben wir auch in dem Verhältnis zwischen unmittelbarem und unbestimmtem Wiedererkennen auf der einen Seite, und Assoziation oder Urteil auf der anderen Seite. Wenn man so oft diese zwei Erscheinungen identifiziert hat, oder unmittelbares Wiedererkennen als eine Assoziation oder ein Urteil zu erklären gesucht hat, hat man nicht gesehen, daß unmittelbares Wiedererkennen ein so konzentrierter Zustand ist, daß es nur analogisch als Assoziation oder Urteil erklärt werden kann. Ich habe diese Frage mehrmals in meinen Schriften erläutert. Zuletzt in *Der Begriff der Analogie* (§ 3 a).¹

IV. Die Physik unserer Zeit zeigt, wieviel Recht Holberg hatte, wenn er sagte, daß die Erweiterung der Erfahrung neue Probleme mit sich bringen wird. Man hatte zuversichtlich darauf gebaut, daß die von Newton gegründete Naturauffassung in aller Zukunft Genüge leisten würde. Und auf ihrer Grundlage hatte Kant eine Analyse der Natur der menschlichen Gedankenarbeit, von ihren Formen und ihren Grenzen vorgenommen — eine Analyse, die in ihren Hauptresultaten durch viele Schwingungen und in vielen Nuancen während des neunzehnten Jahrhunderts anerkannt wurde. Jetzt aber zeigt sich, daß das Atom eine ganze Welt in sich enthält, und zwar eine Welt, deren innere Verhältnisse in der Weise, welche man so lange als die einzigmögliche betrachtet hatte, nämlich durch Anwendung des stringenten Ursachenbegriffes, nicht erklärt werden konnten.

¹ Ein ähnliches Verhältnis wie das hier zwischen verschiedenen psychischen Zuständen erwähnte muß auch zwischen psychischen Zuständen und den entsprechenden physiologischen Zuständen angenommen werden. Wir kommen auch hier nicht weiter als zu einem exakten Analogieverhältnis. — Auch über diese Frage habe ich mich in verschiedenen Schriften ausgesprochen, zuletzt in *Der Begriff der Analogie*, § 19.

Viele meinten, es wäre dann eine Frage, ob die neuen Erfahrungen überhaupt wissenschaftlich gedeutet werden könnten. Es ist kein Wunder, daß sich die Erkenntnistheorie in bezug auf die Konsequenzen, welche die jetzt vorliegende Situation mit sich führt, zu orientieren versucht. Der Philosoph kann sich in die naturwissenschaftliche Arbeit nicht mischen; er muß sich aber darauf besinnen, welches Licht diese Arbeit vorläufig über die Natur und die Verhältnisse wirft. In ähnlicher Weise habe ich einst in meiner Abhandlung über den Relationsbegriff die „Relativitätstheorie“ erörtert (Deutsche Ausgabe 1922, S. 65—72).¹

Es kann schwierig sein, innerhalb einer so lebhaften Untersuchung, wie sie jetzt in der physikalischen Wissenschaft vorgeht, einzelne Momente herauszunehmen. Viele Forscher supplieren einander, und jedes Jahr kann neue Situationen bringen. Ein Außenstehender wird leicht falsch greifen. Doch hege ich keinen Zweifel daran, daß der für die Philosophie bedeutungsvollste Punkt eben die Entdeckung ist, daß die sogenannte Quantentheorie in ihren Konsequenzen für die Verhältnisse der Atomteile zu einer Grenze für die Anwendung der Grundbegriffe, mit denen man in Jahrhunderten gearbeitet hat, führt. Es liegt jetzt der Philosophie eine Situation vor, die eine gewisse Analogie mit derjenigen hat, die durch Humes Kritik des Ursachenbegriffes bedingt wurde, nur ist die neue Kritik mehr untergebaut als die von Hume angeregte. Ein sehr bedeutungsvoller Unterschied liegt doch darin, daß die Kritik Humes aller und jeder Wissenschaft, jedem Versuch, einen rationellen Zusammenhang zwischen unseren Wahrnehmungen zu finden, gilt, während die jetzt erhobene Kritik nur die Möglichkeit angeht, den strengen Ursachenbegriff auf das Forschungsgebiet, das jetzt in der Welt der Atomteile geöffnet ist, anzuwenden. Durch seinen energischen Einfluß auf das menschliche Gemüt führt das Ursachenprinzip, der intellektuelle Ausdruck für den Drang nach kontinuierlichem Zusammenhang, zur Bildung der Ursachenbegriffe, die in der Arbeit der Wissenschaft geherrscht haben. Und dieses Prinzip wird sicher dem Fortschreiten der Erfahrung gemäß zu neuen Ursachenbegriffen führen können. Für die Physik brauchen wir nun nicht zu fürchten. Eher hat die

¹ Ich erlaube mir hier eine persönliche Bemerkung. — Wenn ich hier von Newton und von der neuesten Physik rede, wünsche ich zu sagen, daß es für mich, dessen Bildung wesentlich humanistisch war, von großer Bedeutung gewesen ist, daß ich von zwei hervorragenden physikalischen Kollegen Belehrung haben konnte. Vor ungefähr 50 Jahren hielt der spätere Professor Christiansen eine Vorlesung über Newtons „Principia“, durch die ich in dieses Werk so eingeführt wurde, daß ich mich später auf eigene Hand orientieren konnte. Und nun, als es die Bedeutung der neuesten Physik für die Philosophie galt, ist es mir von großem Werte gewesen, daß mir Professor Niels Bohr in sehr lehrreicher Weise während des Studiums seiner Abhandlungen geholfen hat.

Stockung des gewohnten Gedankenganges, die vor einigen Jahren geschah, den Impuls zu mathematischer und physischer Orientierung unter den neuen Verhältnissen gegeben. „Es ist“, sagte Niels Bohr auf der skandinavischen Naturforscherversammlung in Kopenhagen 1929, „von Hinderung weiterer Fortschritte gar keine Rede. Wir müssen nun bloß auf die Notwendigkeit immer weitergehenderer Abstraktion von unseren angewohnten Forderungen an die unmittelbare Anschaulichkeit der Naturbeschreibung vorbereitet sein.“¹ Besser könnte die philosophische Definition zwischen dem Ursachenprinzip und dem Ursachenbegriffe nicht illustriert werden. Es hat sich außerdem durch die Arbeiten der letzten Jahre gezeigt, daß, wenn auch „die zusammenhängende Ursachenbeschreibung der klassischen Mechanik“ von einer atomistischen Beschreibung abgelöst werden muß, man doch zwischen diesen zwei Beschreibungsarten eine gewisse Korrespondenz findet, die es möglich macht, die neue Mechanik als eine Generalisation der klassischen aufzufassen. — Der Philosoph wird sich hier an Fälle erinnern, wo man in der Philosophie als Identität aufgefaßt hat, was nur Analogie war. Wie bisher werden in der Naturwissenschaft rationale und empirische Elemente zusammenwirken, selbst wenn es nicht in der Weise geschehen kann, die lange Zeit als überall anwendbar betrachtet wurde.

VI. Bohr ist sich selbst klar über die erkenntnistheoretische Bedeutung seiner Untersuchungen. Er hätte aber einen Schritt weitergehen können. Denn in der Beleuchtung des Problems, das man in der oben angedeuteten Weise innerhalb der Physik gestellt hat, werden Gesichtspunkte, die auch in der Philosophie notwendig sind, angewandt, und es dient zur Bestärkung für den Philosophen, daß solche Gesichtspunkte — und die Fragen, die durch sie hervorgerufen werden, auch in der Physik auftreten. In erster Linie steht hier die Art und Weise, in welcher der Zusammenhang zwischen dem rationalen und dem empirischen Elemente in der Naturwissenschaft aufgefaßt werden kann, nachdem die Quantentheorie sie scharf unterschieden hat. Wenn dieser Zusammenhang als „komplementarisch“ bezeichnet wird, wird dadurch für die Philosophie kein neues Gedankenverhältnis ausgedrückt, und Bohr weist selbst auf das Verhältnis

¹ Der Vortrag Bohrs auf der Naturforscherversammlung in Kopenhagen 1929 „über die Atomtheorie und die Grundprinzipien der Naturbeschreibung“ ist in den Verhandlungen der Naturforscherversammlung gedruckt. — Die wichtigsten früheren Abhandlungen von Bohr sind: *New Problems in Quantum Theory* (Supplement to *Nature* 1928), deutsch: *Das Quantenpostulat und die neuen Richtungen der Atomistik* (Die Naturwissenschaften, 16. Jahrg. Heft 15), *Wirkungsquantum und Naturbeschreibung* (Die Naturwissenschaften, 17. Jahrg. Heft 25). — In dem Programm der Kopenhagener Universität, November 1929, hat Niels Bohr eine dänische Übersetzung dieser Abhandlungen, eingeleitet durch ein sehr interessantes Vorwort, gegeben.

zwischen Willensgefühl und Ursachenordnung hin und damit auch auf das Verhältnis zwischen ethischer und psychologischer Auffassung einer und derselben Handlung, das ich oben andeutete, und das überall hervortritt, wenn psychische Konzentration und Suchen nach Verständnis sich beide geltend machen. — Wenn Bohr außerdem vor dem Gebrauch des Wortes „freie Wahl“ warnt, weil der strenge Ursachenbegriff nicht angewandt werden kann, kann ich darauf hinweisen, daß das Wort „Freiheit“ in sechs verschiedenen Bedeutungen genommen werden kann (vgl. meine Ethik, Kap. 5), so daß eine solche Warnung sehr gut begründet ist.

Innerhalb der Kreise der Physiker haben sich Bestrebungen kundgemacht, der Doppelheit der Gesichtspunkte zu entgehen, die von der Komplementartheorie angenommen wird, und deren rationelle Möglichkeit sie zu zeigen sucht. Namentlich hat man versucht, die Atomteile (die „Elektronen“) als kleine Wellengruppen aufzufassen. Ich gehe aus guten Gründen auf die Diskussionen, die innerhalb der Physik in den letzten Jahren hierüber geführt sind, nicht ein. Ich will hier nur an eine Abhandlung von de Broglie erinnern,¹ in welcher er sich nahe an Bohr anschließt, und gleich wie dieser auf das philosophische Interesse hinweist, das dadurch erweckt werden kann, daß „die Physiker, obgleich nur momentan, dazu geführt wurden, den Determinismus der physischen Erscheinungen und die Möglichkeit, sie im Raum und in der Zeit vollständig zu beschreiben, zu bezweifeln“. — Ich füge hinzu, daß nur eine rein dogmatische Auffassung des Determinismus sich durch diese Stellung der Sache beunruhigt fühlen könnte.

Wie schon gesagt, ist der „Komplementarismus“ kein der Philosophie fremder Gedanke. Die Analogien, die vom Denken nicht näher analysiert werden können, haben keinen so einfachen Charakter, wie es bisher scheinen könnte, wo reine Naturwissenschaft gebietend war. Sie bekommen einen mehr dynamischen Charakter, als sie bisher gehabt haben. Man wird genötigt von wechselnden Gesichtspunkten zur Beleuchtung derselben Begebenheit, nicht nur von verschiedenen Seiten dieser Begebenheit zu reden. Und in einem gewissen Zusammenhang hiermit steht dann, daß in der Erkenntnis der Begebenheiten im Inneren des Atoms weniger denn anderswo von dem Verhältnis des erkennenden Subjektes zu seinem Gegenstande abgesehen werden kann. In jedem Erkenntnisakt geschieht direkt oder indirekt ein Einwirken von seiten des Subjekts, durch welches das Objekt, das als das Resultat des Akts zuletzt stehen wird, eine andere Beschaffenheit bekommt als die, welche es ohne dieses Einwirken

¹ Louis de Broglie: *Indéterminisme et Causalité dans la Physique Contemporaine*. (Revue de Métaphysique et de Morale. Octobre-Décembre 1929.)

gehabt hatte. Bei den gewöhnlichen Gegenständen der Wahrnehmung kann man bis zu einem gewissen Grade von diesem Einwirken absehen, aber bei den Prozessen der Atomteile wird es von mehr entscheidender Natur. Es stellt sich hier eine große Aufgabe, die wohl erst eine spätere Zukunft ernstlich behandelt sehen wird — dem Einflusse der subjektiven Erkenntnisbedingungen und Erkenntnis-mittel auf die Erkenntnisresultate zu folgen —, von der Forschung der Welt der Atomenteile durch die Mittelregion, in welcher wissenschaftliches Forschen über die Natur und die Geschichte sich den abschließenden Gedanken, die von Menschen gewonnen werden können, nähern. — Es ist nicht das am wenigsten Bedeutungsvolle bei den neuesten physikalischen Untersuchungen, daß wir an das große Problem vom Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in der Erkenntnis erinnert werden, das — besonders in der oben erwähnten Mittelregion — ziemlich dogmatisch behandelt wurde, während die philosophische Diskussion auf abschließende Gedanken keinen hinreichenden Einfluß übte. Der Nachweis der Grenze unserer gewöhnlichen Gedanken- und Anschauungsformen, der jetzt gegeben ist, wird für die ganze Behandlung des Erkenntnisproblems Bedeutung haben können.

Wenn die Atomenteile, in welchen die Forschung auf dem physikalischen Gebiete endet, „Individualitäten“ genannt worden sind, will man damit zuerst bezeichnen, daß sie allen Schlüssen aus allgemeinen Gesichtspunkten eine Grenze setzen. „Individualität“ ist also hier ein negativer Begriff, nicht, wie auf anderen Gebieten, der Ausdruck eines so tiefen und reichen Zusammenhanges, daß die Forschung ihn nicht erschöpfen kann, sich vielmehr damit begnügen muß, typische Vorstellungen von dem, was in und mit solchen Individualitäten vorgeht, zu bilden, so daß man nur mit Hilfe von Analogien über ihre vorausgehenden oder nachfolgenden Zustände schließen könnte. Ein solches Schließen ist eben nicht möglich bei einem Atomteil. Man kann von einem solchen keine typische Individualitätsvorstellung bilden. Nur einzelne gegenseitig isolierte Zustände können gekannt werden. Es besteht also ein großer Unterschied zwischen denjenigen Individualitäten, mit welchen die Forschung endet, und die durch ihre Einfachheit Irrationalität hervorbringen, und solchen Individualitäten, bei welchen eine Mannigfaltigkeit von Elementen immer wieder die Forschung in Bewegung setzt (wie auf den biologischen, psychologischen und soziologischen Gebieten).

VII. Auf allen Stufen und in allen Formen menschlicher Erkenntnis findet eine Brechung zwischen Kontinuität und Diskontinuität statt. Die Gedankenarbeit besteht teils darin, Begebenheiten, die als diskontinuierlich stehen, zu verbinden, teils darin, unmittelbar her-

vortretende Kontinuitäten aufzulösen, um den Zusammenhang, den sie ausdrücken, zu verstehen. Probleme formen sich verschieden zu verschiedenen Zeiten, aber gewisse Typen kommen immer wieder. Selbst in den Auffassungen primitiver Menschen, die von einem modernen Standpunkte „prälogisch“ genannt worden sind, zeigt sich bei näherer Untersuchung, daß sie durch die Brechung zwischen Diskontinuität und Kontinuität entstanden sind. Und im Fortgang der Gedankenarbeit werden tiefere Diskontinuitäten, als man ahnen konnte, und innerlichere Kontinuitäten, als man vormals aufzeigen konnte, entdeckt.¹

Es ist diese Brechung, die in der Geschichte der Wissenschaft als ein beständiges Wechselspiel von Analyse und Synthese hervortritt. Zu gegebener Zeit kann die eine oder die andere Funktion Übergewicht haben. Kann ein solches Wechselspiel nicht fortgesetzt werden, dann bleiben wir an einem Problem stehen, das bestehen wird, solange der menschliche Geist lebt. Nur für die Wissenschaft existieren Probleme. Wenn jetzt dargetan ist, daß es einen Sprung zwischen den verschiedenen möglichen Energieauslösungen der Atomteile gibt, dann hat eben streng wissenschaftliche Arbeit zu diesem Beweise geführt. Die Wissenschaft bestimmt selbst ihre Grenze, wenn eine Grenze wirklich da ist. Die Frage ist nur, ob die Grenze wirklich erreicht ist. Und der Ursachenbegriff, der für die Atomteile undurchführbar war, ist „der strenge Ursachenbegriff“, wie er oben genannt worden ist, der sich in einer exakten Analogie zwischen einer rationalen und einer empirischen Reihe kundgibt. Übrig ist dann der empirische Ursachenbegriff, der in einem unentrinnbaren Sukzessionsverhältnis besteht. Vergeblich hatte Hume gegen diesen Begriff aus der Voraussetzung absolut selbständiger Begebenheiten als faktisch gegebenen gekämpft. Er übersah, daß ein faktisch Gegebenes als solches nur auf wissenschaftlichem Wege, also durch Anwendung des Ursachenbegriffes in einer oder der anderen Form dargetan werden könnte. Eine chaotische Verschiedenheitsreihe kann, wie schon bemerkt, nicht erwiesen werden. Eine andere Sache ist es, daß gewisse Erkenntnisformen auf gewissen Gebieten keine Anwendung finden, wie es z. B. von dem strengen Ursachenbegriff und der kausalen Zeitanschauung infolge der neuen Theorie über die Prozesse der Atomteile gilt.

Man muß also zwischen dem Ursachenbegriff und dem Ursachenprinzip scheiden. Dieses Prinzip drückt die Reaktion des Gemütes gegenüber Veränderungen in der inneren oder der äußeren Welt aus. Es hat die Forschung auf neue Wege geführt, die unverdrossen öff-

¹ Vgl. Der menschliche Gedanke, § 59.

net wurden, nachdem gewisse alte Wege nicht mehr fortgesetzt werden konnten.

VIII. Bertrand Russell hat es in seinem Buche *An Outline of Philosophy* (1927) mit Wärme als das große Verdienst Niels Bohrs anerkannt, das Problem, das durch die Quantitäten in der Theorie der Atomteile gestellt wird, aufgezeigt zu haben. Russell meint aber, daß die Atomteile (die Elektronen) mit Unrecht immer noch als wirkliche Wesen (entities) betrachtet werden. Was in der Erfahrung vorliegt, meint er, sind gewisse Strömungen, man weiß aber nicht, woher sie kommen, und wenn man gleichwohl meint, daß sie von gewissen „Wesen“ kommen, weiß man jedenfalls nichts von den Zuständen dieser „Wesen“ in den Zwischenräumen zwischen den verschiedenen Strömungen.

Russell regt hier eine sehr interessante Frage an, aber er entscheidet sie zu schnell. Zwar zeigt ein Versuch, die verschiedenen Verzeichnisse der Grundbegriffe (Kategorien), mit denen menschliches Denken arbeitet, zu vergleichen, daß sich in den letzten Jahrhunderten eine wachsende Tendenz kundgibt, Begriffe wie „Substanz“, „Wesen“, „Ding“ und ähnliche zu eliminieren und statt deren den Begriff eines gesetzmäßigen Zusammenhanges zwischen verschiedenen Zuständen zu setzen. Besonders zwei große Philosophen haben in der Richtung der Eliminierung des Substanzbegriffes gewirkt. — Leibniz lehrte: Substanz ist, was wirkt, und alles, was wirkt, ist Substanz.¹ Wir kennen also nur Wirksamkeit, und es sind die Gesetze der Wirksamkeit, die wir zu suchen haben. Leibniz ist aber diesem Prinzip in seiner eigenen Metaphysik nicht gefolgt. — Für Kant war „Ding an sich“ eben der Ausdruck für das Unerkennbare, und die Substanz ist in seiner Philosophie keine selbständige Kategorie, sondern bezeichnet eine spezielle Art von Ursachenverhältnis, ein solches nämlich, wo Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung besteht.² Bei einigen deutschen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts (Herbart, Lotze, Wundt) wird der Begriff „Ding oder Gegenstand“ im Anfang der Reihe der Kategorien gestellt wie bei Aristoteles. Aber der Begriff „Ding“ setzt, wenn er ein gültiger Begriff sein soll, eine Untersuchung voraus, wie ein solches „Ding“ wirkt, und welche Einwirkungen es empfängt, also eine gewisse Synthese, und wie es sich zu anderen „Dingen“ verhält, also eine Relationsbestimmung. Die ersten objektiv gültigen Kategorien sind daher die Begriffe von Synthese und Relation selbst.³

¹ *Opera philosophica*, ed. Erdmann, p. 156.

² Kritik der reinen Vernunft, S. 182 ff. — Vgl. über Kants Stellung hier Der Begriff der Analogie (Deutsche Übersetzung § 18b).

³ Vgl. Der menschliche Gedanke, § 56 (am Schluß).

Es hat sich also gezeigt, daß in der Frage von der Entbehrlichkeit des Begriffes „Substanz“ keine Einigkeit innerhalb der Philosophie besteht. Und die besten Kenner der Naturwissenschaft meinen noch, daß die populären Vorstellungen von „Dingen“ zwar berücksichtigt werden müssen, daß aber ihre letzte Spur nicht verschwinden kann. Ein geistvoller Forscher, der die Geschichte der Naturwissenschaft benutzt, um unsere Art zu denken zu beleuchten, Emile Meyerson, hat in seinen verschiedenen Werken (besonders in „De l'Explication dans les Sciences“, 1921) diese Auffassung energisch festgehalten. Die Möglichkeit, daß der Begriff „Substanz“ oder „Ding“ einmal, auch in der Naturwissenschaft, wegfällt, ist nicht ausgeschlossen (wobei zu bemerken ist, daß weder „Substanz“ noch „Ding“ dasselbe wie „Objekt“ bedeutet). Aber die Frage, inwieweit die Zeit auf einem bestimmten Gebiet gekommen ist, muß die Spezialwissenschaft selbst entscheiden.

IX. Wenn der Begriff des Atomteils („Elektron“) in der einen oder der anderen Form festgehalten wird, entsteht natürlich die Frage, ob damit ein unteilbares und unauflösliches Element gemeint wird — dieselbe Frage, die seinerzeit in bezug auf das Atom aufgeworfen wurde. Eine Episode im Streite zwischen Leibniz und Newton könnte hier vielleicht von Interesse sein. Newton hatte durch Gassendi den Begriff absoluter Atome in seine Naturauffassung aufgenommen und sprach sich darüber besonders in „Optics“ aus. Seine Lehre kam dadurch in scharfen Gegensatz zu der von Huygens und Leibniz aufgestellten Lehre von dem Bestehen der mechanischen Kraft. Denn wenn zwei absolut harte Körper zusammenstoßen, geht dabei Kraft verloren. Newtons Schüler Clarke und Maclaurin¹ verwarfen, im Vertrauen auf die Lehre von absoluten Atomen, den von Leibniz behaupteten Satz, der erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts anerkannt und weitergeführt wurde. Seinerseits verwarf Leibniz die Annahme der absoluten Härte der Atome; sie müssen nämlich elastisch sein, wenn der Satz vom Bestehen der Kraft gelten soll; dann kann ja bei einem Zusammenstoß die Kraft, die scheinbar verloren ging, in die Teile der Atome übergehen. „Es geht hier“, sagt Leibniz, „wie wenn wir großes Geld in Kleingeld wechseln“. Leibniz ist hier Vorgänger der modernen Auffassung, nach der das Atom eine ganze kleine Welt ist, innerhalb welcher verschiedene Prozesse und Kraftauslösungen stattfinden können.

Ob das Schicksal der Atomteile mit dem der Atome selbst analog werden wird, wissen wir nicht. Für den Physiker wird die Unveränderlichkeit der Atomteile durch alle Erfahrungen bestärkt. Vielleicht liegt hier eine Frage vor, die niemals beantwortet werden wird.

Es wird eine Aufgabe für die Erkenntnistheorie der Zukunft wer-

den, die philosophischen Konsequenzen der neuen Physik, die jetzt ihre Entwicklung begonnen hat, zu ziehen. Diese Konsequenzen werden große Bedeutung für die Philosophie, auch für andere Probleme als das erkenntnistheoretische haben. Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß bedeutende Richtungen in der Philosophie sehr oft eine große und neue Richtung in der Naturwissenschaft zum Vordergrund haben. Die Philosophie Platons wurde eigentlich erst begründet, als er, nachdem er die tiefgehende Einwirkung von Sokrates empfangen hatte, auf seiner großen Reise entdeckte, daß eine Wissenschaft wie die Mathematik gegründet war, und später lernte er auch von der Atomlehre Demokrits. Die für die Renaissancezeit so charakteristische Weltauffassung Giordano Brunos ruhte, wie er selbst in begeisterter Dankbarkeit ausspricht, auf dem Studium von Kopernikus und Tycho Brahe. Die Philosophie Spinozas setzt Keplers und Descartes Physik voraus, und die Philosophie Kants ist, wie oben angedeutet, von seinem Newton-Studium stark beeinflußt. Ein neuer Fortschritt in der Erkenntnistheorie wird durch einen Philosophen gebracht werden, der sich in seinen jungen Tagen in die Gedanken Einsteins und Niels Bohrs hineingelebt haben wird.

¹ Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke (1715—16) findet sich in Erdmanns Ausgabe der philosophischen Schriften Leibniz' S. 746—788. Maclaurins Auffassung findet sich in *Exposition des découvertes de Newton* (1749), S. 87. Vgl. auch Rosenberger: Isaak Newton, S. 410—412; 514—519, und meine Abhandlung über den Begriff der Analogie, S. 72.

DAS PROBLEM DES STANDPUNKTS UND DIE GESCHICHTLICHE ERKENNTNIS

Von Privatdozent Dr. Helmut Kuhn, Berlin

Die Frage nach Bedingungen der Erkenntnis im Sinne ihrer Möglichkeit kann verschieden gestellt und entsprechend in verschiedenen Schichten der philosophischen Betrachtung beantwortet werden. Die entschiedenste Fragestellung, in den teilhaften Fragestellungen immer mitschwingend und ihre Lösungsversuche offensichtlich oder insgeheim mitbestimmend, steht im Zusammenhang der metaphysischen Frage nach dem Wesen des Seins überhaupt. Sie hat sich mit dem paradoxen Sachverhalt abzufinden, daß Erkenntnis innerhalb des Seienden statthat und doch zugleich als ein absolut Anderes auf das Sein gerichtet, ihm gleichsam als korrespondierende Hemisphäre gegenüber gestellt ist. Ferner können Erkenntnisbedingungen am Gegenstand aufgewiesen werden. Im Bereich des Gegenständlichen kann eine Zone höherer Erkennbarkeit gegen das minder Erkennbare abgehoben werden; so in der aristotelischen Metaphysik die Prinzipien (*ἀρχαί*) gegenüber den Einzeldingen. Endlich können die Bedingungen in dem Erkennenden aufgesucht werden: der bei Kant durch Verbindung mit der metaphysischen Frage radikal durchgeführte Gesichtspunkt. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis werden für Kant zu Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände. So zieht hier der subjektive Ausgangspunkt der Erkenntnisfrage unter dem Gewicht der metaphysischen Problematik die Frage nach der Gegenstandsbeschaffenheit in sich hinein. Dies ist aber auch umgekehrt bei dem gegenständlichen Ansatz der antiken Philosophie der Fall. Die Prinzipien und der Nus stehen einander nicht nur als Gegenstand und Vermögen der Gegenstandserfassung gegenüber: sie schließen sich im theologischen Abschluß der Metaphysik zur *νόησις νοήσεως* zusammen.

Nun ist aber noch ein weiterer Ansatz denkbar, der weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgeht, sondern diese Pole, die sich dort wechselseitig verdrängen und doch im Bereich der grundlegenden Seins-Erkenntnisproblematik zusammen fielen, auseinanderhält. Diese Zwischenposition soll durch den Begriff des „Standpunktes“ gekennzeichnet sein.

Der Standpunkt als Inbegriff von Erkenntnisbedingungen gehört einmal in den Gegenstandsbereich. Er kann im Hinblick auf den Gegenstand angemessen oder unangemessen sein. Er gehört aber eben-

sowohl in den Subjektsbereich. Der Standpunkt muß von dem Erkennenden eingenommen werden und bezeichnet als ein niederer oder überlegener, als starr oder verschiebbar dessen eigenes Wesen.

Der Standpunkt ist gleichsam das zwischenliegende Podium, auf welches der Erkennende vortreten muß, um des Gegenstandes ansichtig zu werden. Dieses Podium muß auf den Gegenstand ausgerichtet sein, genauer: in seiner Abhängigkeit von ihm ist es die zu ihm hinführende Stufe. Andererseits muß es für das Vortreten des Erkennenden eingerichtet sein, genauer: in seiner Wesensabhängigkeit von dem Erkennenden bezeichnet es nichts anderes als diese Bewegung des Vortretens oder diese Haltung des Erkennens.

Das Problem des Standpunkts wird z. B. für die Physik durch die ihr eigentümliche Erkenntnismethode der Messung dringlich. Die Messung ist an die Beobachtung und damit an das physiologische Sinnesvermögen des Beobachters gebunden. Die Wirkung auf das Sinnesorgan als Bedingung der Erkenntnis bedeutet aber zugleich eine Veränderung in dem beobachteten Gegenstand. Dieser Umstand wird von prinzipieller Wichtigkeit, sobald man nicht mehr wie die klassische Physik annehmen kann, daß sich diese Veränderung theoretisch bis auf Null reduziert denken läßt und nur praktisch als „Fehler“ der Beobachtung bestehen bleiben muß.

In deutlicher Parallele hierzu steht die Problematik des Standpunkts in der geschichtlichen Erkenntnis, wie sie uns im Folgenden beschäftigen soll. Freilich verschiebt, verschärft und kompliziert sie sich dem Gegenstand entsprechend. Nicht mehr der Standpunkt des Erkennenden als eines mit den menschlichen Sinneswerkzeugen ausgestatteten Wesens steht in Frage, sondern das So-sein des Erkennenden als einer historischen Person. Aber auch hier wird sich ein vermeintlicher „Fehler“, d. h. ein Störungsmoment von scheinbar nur praktischem Belang als Wesensbedingung der an einen Standpunkt gebundenen Erkenntnis erweisen.

Mit der Frage des Standpunkts innerhalb der Geschichtsphilosophie ist die Frage nach der personalen Bedingtheit alles geschichtlichen Erkennens aufgeworfen. Das grundsätzliche Gewicht dieser Problematik zeigt sich schon darin, daß sie, obwohl im wissenschaftlichen Denken längst zubereitet, vielfach hin und hergewendet und bisweilen mit ahnungsloser Kühnheit bereits in dem einen oder anderen Sinn entschieden, dennoch erst durch eine allgemeine Erschütterung der Lebenssicherheit zu scharfer Bewußtheit gebracht wurde. Wie in einer Schülerlektion wurde der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Theorie der geschichtlichen Erkenntnis und der metaphysischen Fundierung alles Denkens und Lebens kraß vor Augen geführt.

Um diese Situation zu vergegenwärtigen, denke man ein bei aller

Lückenhaftigkeit und bei aller Unbestimmtheit der Umriss doch leidlich gefestigtes Geschichtsbild, in sinnvollem Zusammenhang mit Gegenwartsdeutung und Lebensgefühl, die Ausweitung der als Weltbild sich reflektierenden Lebenslage in die Vergangenheit.

Beim Wanken des seiner Lebensgrundlage beraubten Weltbildes muß auch das Geschichtsbild ins Gleiten geraten. Aber nicht dies ist das Wesentliche: eine der veränderten Situation entsprechende historische Neuorientierung vorzunehmen — vielmehr wird die Orientierung als solche in ihrem Sinn problematisch. Nicht auf das Ziel der Bewegung kommt es an, sondern die Bewegung selbst wird zur Enthüllung. Sie enthüllt die Bedingtheit des bislang scheinbar gesicherten Geschichtsbildes durch eine inzwischen hinfällig gewordene Lebenshaltung. Die Abhängigkeit der historischen Erkenntnis von einem selbst verschiebbaren, selbst historisch bedingten „Standpunkt“ wird bloßgelegt. Nichts hindert nun, diese Entdeckung auf jedes in der Bewegung des Lebens etwa neu sich zeigende Geschichtsbild anzuwenden und allen historischen Impuls schon im Anlauf dadurch zu lähmen, daß die Haltlosigkeit des Bodens, von dem er seinen Absprung nehmen muß, ins Bewußtsein gebracht wird.¹

Was sich unter dem Eindruck dieser brutalen Erfahrung zuerst ergibt, ist jedoch keineswegs die Besinnung auf den Standpunkt als einer irgendwie bestimmbar, in doppelseitiger Abhängigkeit zwischen Gegenstand und Betrachter liegenden Position. Die naive Geschichtssicherheit springt in ihr Gegenteil um, und der Standpunkt wird als objektiver Halt vernichtet, indem er ganz in die Person des Erkennenden hineingezogen wird. Jedes Individuum und darüber hinaus jeder Lebensaugenblick wird sein eigener Standpunkt. Der Gegenstand erscheint in radikaler Abhängigkeit von dem Subjekt, dessen jeweiliger Beschaffenheit und Lebenslage. Damit ist die Erkenntnis in ihrer Gegenstandsbezogenheit vernichtet. Die nunmehr uneigentlich so genannte geschichtliche Erkenntnis ist eine Funktion des in Wahrheit sich selbst ausdrückenden, sich selbst in beliebigen Medien spiegelnden Individuums; mag solche Selbstdarstellung nun als freie Sinngebung, als ästhetisch verfälschter Mythos, als durch praktische Interessen bestimmte Ideologie oder wie immer hervortreten.

In dieser Haltlosigkeit bietet sich ein Hilfsmittel an, das den Knoten nicht auflöst, auch nicht durchhaut, sondern ihn so fest zusammenzieht, daß man beinahe meinen könnte, er wäre nicht mehr vorhanden. Die drohend aufsteigende Frage soll durch eine methodologische

¹ Zur Problematik dieser Situation vgl. Spranger „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“. Abhandlungen der Preußischen Akademie, phil.-hist. Kl. 1929.

Unterscheidung aus der Welt geschafft, der vermeintliche Einbruch einer umstürzenden Potenz zur bloßen Fehlerquelle eingedämmt werden, die, wenn auch nicht in der wissenschaftlichen Praxis, so doch der sachlich begründeten Möglichkeit nach auf Null zu reduzieren ist.

Die gewöhnliche Form jener Unterscheidung trennt das Faktum von dem Wert. Das Faktum stellt die eigentliche Substanz der Geschichte dar, der Wert, durch das Werturteil dem Faktum nachträglich angeheftet, bleibt der zufälligen Beschaffenheit des Individuums verhaftet. Die Bedrohung des Fundaments ist somit abgefangen: jenes bedrohliche Schwanken trifft nur die wertende Stellungnahme zu den erkannten Tatsachen, nicht diese selbst. Aber das mit historischer Situation und personaler Beschaffenheit variable Werturteil hat ohnehin keine sachlich begründete Legitimität. Soweit man es zuläßt, macht man der menschlichen Schwäche ein Zugeständnis auf Widerruf, unter einem immer nur erzwungenen, immer nur vorläufigen Verzicht auf „reine“, d. i. wertfreie Erkenntnis.

Man sieht, daß diese Abwehrebensowenig zum Begriff des Standpunkts gelangen kann wie ihr relativistischer Widerpart. Auch hier ist kein Raum für eine doppelseitig abhängige Zwischenposition, die sowohl den Gegenstand wie auch den Betrachter zu ihrem Recht kommen läßt. Die in der Idee aufgestellte reine Erkenntnis bleibt in einseitiger Abhängigkeit von dem Objekt (was eine idealistische Deutung dieses Verhältnisses keineswegs ausschließt). Wo aber die Ansprüche des Erkennenden als einer Person sich melden, werden sie nicht im Begriffe des Standpunkts legitimiert, sondern als Fehlerquelle ihrer prinzipiellen Bedeutsamkeit entkleidet. Es handelt sich dabei gleichsam um eine Subtraktionsaufgabe: nach Abdeckung des aus den Ansprüchen der stellungnehmenden Person stammenden Anteils soll der reine Gegenstand — sei es als „reines Erzeugnis“, sei es als enthüllte Realität — sichtbar werden.

Wenn die philosophischen Kämpfe der letzten Jahrzehnte, soweit ihr erregendes Moment durch das Schlagwort „Historismus“ zu bezeichnen ist, überhaupt zu einem eindeutigen Ergebnis geführt haben, so läge dies, negativ ausgedrückt, in der Einsicht, daß jene subtraktive Lösung die Schwierigkeit umgeht statt sie zu beheben. Die versuchte Abdeckung des Anteils der personalen Stellungnahme deckt den Gegenstand zu statt ihn freizulegen, und die Idee der reinen Erkenntnis, so sehr sie das große und einzige Anliegen aller erkennenden Bemühung ist und bleiben muß, wird durch ein mechanisches Teilungsverfahren zu einer leeren Abstraktion verfälscht.

Es hilft nichts, zu zeigen, daß diese standpunktfreie, abstraktiv reine historische Gegenstandserfassung nirgends stattgefunden hat und daß die „Gerechtigkeit“ der großen Historiker nichts weniger bedeutet als

Verzicht auf Standpunkt und Stellungnahme. Daß die Methodologen, die resigniert oder in asketischer Freudigkeit die Sache der Wertfreiheit verfechten, als Historiker ungesäumt gegen ihre eigenen Grundsätze sündigen, ist zwar lehrreich zu sehen, aber auch dieser wie alle empirischen Aufweise läßt die Deutung als unüberwundener Rest menschlicher Schwäche und das Ausweichen vor der grundsätzlichen Frage zu.

Statt nun unsere Untersuchung polemisch auszurichten und etwa den Nachweis zu versuchen, daß die Trennung von Faktum und Wert den Gegenstand zerschlägt, nehmen wir lieber die Schwierigkeiten, wie sie sich in einer kritischen Situation enthüllt haben, voll auf. In dem Versuche, ihnen Rechnung zu tragen, muß die Widerlegung mitenthalten sein. Wir erkennen also an, daß alles geschichtliche Erkennen wesentlich durch Erkenntnishaltung und historische Lage des Erkennenden bedingt ist. Geschichte kann nur aus der Geschichte, als Selbsterkenntnis der Geschichte, erkannt werden. Mit Anerkennung dieser grundlegenden Bedingtheit können wir das in der geschichtlichen Erkenntnis entscheidend mitwirkende Willensmoment nicht mehr ausschalten. Aber dennoch geben wir den Gedanken der Erkenntnis nicht dadurch preis, daß wir den Gegenstand in einseitige Abhängigkeit von dem erkennenden Individuum bringen. Wir versuchen, den Begriff einer Zwischenposition zu denken, die, so tief sie immer in der Beschaffenheit des jeweilig Erkennenden als einer Person begründet ist, die wesenhafte Richtung auf den Gegenstand nicht preisgibt und in dieser doppelseitigen Abhängigkeit einer objektiven Bestimmung fähig bleibt — den Begriff des „Standpunkts“, der nicht im Absehen vom Mensch-sein und von geschichtlicher Bedingtheit in methodologischer Abstraktion gefunden wird, sondern der in der Bewegtheit der Geschichte seinen Ort hat und der dennoch als solcher „angemessen“, „richtig“ und wiederum verkehrt und flach sein kann.

Der Standpunkt als doppelseitig abhängige Zwischenposition wird ermöglicht durch ein Verhältnis zwischen Gegenstand und Betrachter; um das Beteiligtsein der historisch wirklichen Person auszudrücken, dürfen wir auch sagen: durch ein Lebensverhältnis. In diesem Verhältnis als seine rationale Abklärung bildet sich die historische Erkenntnis; und in ihrer Reinheit löscht sie diese ihre Lebensgrundlage nicht aus, sondern prägt sie nur klarer aus. Denn die Reinheit, d. i. Tiefe und Sachgemäßheit der historischen Erkenntnis ist nicht durch einen methodologischen Handgriff und eine aus ihm folgende Abstinenzvorschrift zu bewerkstelligen. Ihr Werden, das wir als das Reifen des rückblickenden Geistes in seiner Berührung mit der Vergangenheit bewundern, ist umlagert von dem Dunkel, in dem sich alle wesentlichen Vorgänge unseres geistigen Werdens verbergen und in dem wir mit dem Begriff des „Standpunkts“ nur ein Richtungs-

zeichen aufleuchten lassen wollen. Wir glauben also nicht, im Sinne einer methodologischen Vorschrift klipp und klar sagen zu können, durch welche Merkmale der angemessene Standpunkt als Inbegriff der Bedingungen wahrer historischer Erkenntnis zu bezeichnen ist. Wir möchten nur die Richtung auszudeuten versuchen, in der sich ein solcher Standpunkt aus der Dynamik des echten historischen Verhältnisses herausbildet.

Zunächst ein rascher Umblick auf gleichgerichtete Versuche, der uns in eine vertrautere Umgebung versetzt. Von den Theorien, die die entscheidende Bedeutung des Standpunktes und damit einer Willenskomponente in der historischen Erkenntnis zur Geltung bringen, sollen zwei gegensätzlich geartete Theoreme, das soziologische und das idealistische, Erwähnung finden.

Die soziologische Lehre vom Standpunkt stellt als das Podium, das den Blickkreis des historisch Erkennenden bestimmt, seine Zugehörigkeit zu einer soziologischen Schicht auf — also in der Tat eine klar umrissene Zwischenposition. Das Verhältnis des Erkennenden zu einem geschichtlichen Gegenstand ist hier in erster Linie ein gesellschaftliches (in der ökonomischen Verengung dieser Lehre das Klassenverhältnis gleicher oder gegensätzlicher Interessen) und erst in zweiter Linie historisch. Die historische Erkenntnis wird zur Funktion eines gesellschaftlichen Verhaltens. Daraus ergibt sich sogleich die Schwierigkeit, daß entsprechend der soziologischen Schichtung verschiedene Standpunkte nebeneinander bestehen, die sich gegenseitig als gleichberechtigt oder unberechtigt aufheben. Darum ist diese Betrachtungsweise vor allem polemisch verwendet worden zur Entlarvung eines als Theorie nur verkleideten Interesses oder Triebes, einer „Ideologie“ — wobei freilich der Entlarver notwendig seiner eigenen Methode anheimfällt. Die vermeintliche Zwischenposition erweist sich somit als unbrauchbar und wir werden aufs neue zu der alle Erkenntnis vernichtenden einseitigen Abhängigkeit des Gegenstands geführt — nur daß hier das Subjekt der Abhängigkeit zu einem Kollektivum geworden ist.

Während diese erste Lehre vom Standpunkt ein zwar konkretes aber wesentlich nicht geschichtliches Verhältnis zum Gegenstande setzt, nimmt die zweite Theorie, die wir nach ihrer bisweilen unausgesprochenen Grundlage kurzweg die idealistische nennen, ein geschichtliches, aber nur an einem Zipfel in formaler Allgemeinheit erfaßtes Verhältnis an. Sie ist weitsichtig, wie jene andere Theorie kurzsichtig ist. Ihr Sinn ist unlängst von H. Freyer in einer knappen Formulierung zusammengedrängt worden: „Wahres Wollen fundiert wahre Erkenntnis“.¹

¹ Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Leipzig und Berlin 1930, S. 307.

Die Bedeutung dieses Satzes ist durch zwei in ihm enthaltene Annahmen zu erläutern. Einmal: das geschichtliche Werden wird als eine Geschehenskette von sinnvoller und notwendiger Verknüpfung gedacht. Sofern beide, der historisch Erkennende und sein Gegenstand, in diese Kette verflochten sind, sind sie in sein formal erfaßtes historisches Verhältnis zueinander gesetzt. Ferner: das geschichtliche Werden ist in seinen Formungen unabgeschlossen und setzt sich in ein gegen die Zukunft geöffnetes Wollen und Tun fort. Die Erkenntnis dieser Formungen in ihrer Unabgeschlossenheit und Werderichtung fordert eine Beurteilung ihrer werdenden Zukunft, d. i. einen Willensentscheid. In dem Willensentscheid wird ein „Standpunkt“ gewonnen, dessen Richtigkeit durch die aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende Geschehnislinie bezeichnet ist. Dies hat nun sogleich das Mißliche, daß der Standpunkt als „wahres Wollen“ jeweils erst durch die Zukunft gerechtfertigt werden kann, die selber wieder einer weiteren Zukunft und ihrer Entscheidung harrt. Dieser an der Oberfläche liegende Fehler des Standpunktbegriffes vom „wahren Wollen“ weist aber auf einen tieferen Mangel hin. Was sich als Ergebnis aus den Spannungen des historischen Verhältnisses zur Erkenntnis entwickeln kann: der Zusammenfall von erkannter objektiver geschichtlicher Tendenz und eigenem Wollen — ist hier als Harmonie vorausgenommen. Gänzlich ausgeschaltet ist damit eine Möglichkeit, die der metaphysischen Grundgesinnung jener These (der Hegelschen „Vernunftansicht der Geschichte“) wohl als Frevel gelten muß: daß der Betrachtende in innerer Auflehnung gegen die historische Geschehensrichtung diese dennoch unerbittlich klar erkennt. Wer auf die wirkliche geschichtliche Erkenntnis sieht, weiß, welche Bedeutung diese Möglichkeit (mag sie sich auch in ihrer äußersten Verwirklichung selbst aufheben) für die Dynamik des historischen Erkennens hat. Auch dürften die von Max Scheler angeregten Untersuchungen über die affektiven Grundlagen des Erkennens bei aller Unbestimmtheit ihrer Ergebnisse doch so viel gezeigt haben, daß nicht jener in den Geschichtsgeist sich versenkende amor intellectualis und überhaupt nicht Liebe allein, sondern ebenso Abneigung, Mißtrauen, Haß Erkenntnisse eröffnen und bedingen können.

Wir müssen also im Unterschied sowohl zu der soziologischen wie zu der idealistischen Standpunktslehre ein konkretes und zugleich echt historisches Verhältnis aufsuchen, aus dem sich der „Standpunkt“ entwickeln kann.

Zunächst haben wir eine Feststellung voranzuschicken, um die allgemeine Blickrichtung unserer Betrachtung anzugeben. Solange man unter Ausschaltung des Standpunktes ein wertfreies Faktum methodologisch zu konstruieren sucht, wird man als Beispiel und Gegen-

stand des Studiums zweckmäßigerweise ein möglichst abgelegenes, dem Gegenwartsleben und seinen gefühlsmäßigen Stellungnahmen entrücktes historisches Objekt wählen. Eine solche Entlegenheit arbeitet offenbar einem methodologischen Subtraktionsverfahren vor, das durch Ausschaltung der subjektiv-wertenden Zutaten die reine Tatsächlichkeit abfiltrieren will. Wir, die wir die auf Gewinnung eines angemessenen Standpunktes zielende Stellungnahme als Erkenntnisbedingung würdigen wollen, werden umgekehrt verfahren. Statt auf die in ihrer Art unverächtlichen und auch philosophisch interessanten Nebenprodukte einer weitgehend spezialisierten Wissenschaft zu sehen, glauben wir in erster Linie dorthin blicken zu müssen, wo das Wesen geschichtlicher Erkenntnis in großen Lettern geschrieben ist: auf die „große Geschichtsschreibung“ von Herodot und Thukydides an, die offenbar noch in ihrer höchsten Strenge die Bedeutung einer Lebensfunktion hat und sich mitwirkend in die geistige Auseinandersetzung mit der Vergangenheit einstellt. Indem wir die Aufgabe, eine adäquate Vorstellung von einer bestimmten Vergangenheit zu gewinnen, in den Vordergrund stellen, ist auch die Richtung angegeben, in der wir über die eigentlichen Geschichtsbücher hinaussehen. So haben zum Beispiel weder der dichterisch-philosophische Klassizismus in Deutschland noch die darauf folgende historisch-poetische Romantik eine Darstellung der griechischen Geschichte großen Stils hervorgebracht. Dennoch ist das geistige Bild des Griechentums, wie es sich aus den Schriften Lessings, Goethes, Schillers, W. von Humboldts (um von den Historikern Winckelmann, Herder und August Wolff zu schweigen) entwickelt hat, auch historisch von höchstem Belang — wichtiger, als spätere gründliche und stoffreiche Zusammenfassungen, wie sie die Geschichte der Historiographie verzeichnet.

Diesem Vorblick auf den Gegenstand haben wir eine weitere Bemerkung anzuschließen. Man unterscheidet politische Geschichte, Wissenschaftsgeschichte, Kunstgeschichte usf. Dieser Pluralität liegt eine wesenhafte Einheit zugrunde. Die historischen Disziplinen geben nur Teile der Geschichte schlechthin. Indem sie die Geschichte der Staatsformen, der Begriffe, der künstlerischen Gebilde darstellen, stellen sie den Menschen als politisches, als denkendes, als künstlerisch bildendes Wesen dar — erzählen sie, mit Hegel zu reden, die Taten und Schicksale des Humanus, dieses Substrates aller Geschichte. Die Geschichte, von der wir hier einzig reden, ist Menschengeschichte und somit Geistesgeschichte. Alle Abgrenzung von „autonomen“ oder „immanenten“ Entwicklungsreihen hat ihren guten Sinn, sofern sie leichtfertige Übertragungen abschneiden will und etwa den Historiker der Scholastik veranlaßt, in die eigentümliche Erkenntnisweise

der mittelalterlichen Denker einzudringen, statt von außen, d. h. z. B. von der Kunstgeschichte kommend, ein gotisches Gedanken-Maßwerk festzustellen. In prinzipieller Bedeutung aber endet und wurzelt jegliche „Autonomie“ in dem Zentrum der Lebenssphären, dem Menschen. Wir kennen heute den tiefen Zusammenhang auch der scheinbar ganz sachgebundenen Forschungsgebiete mit der gemeingeistigen Grundlage. Man denke nur an die bekannten Beziehungen zwischen der physikalischen Hypothese eines gleichartigen Weltstoffes mit dem modernen pantheistischen Lebensgefühl, der heliozentrischen Kosmologie mit der neuplatonischen Religiosität usw.

Diese Feststellung von der menschlichen Grundlage aller Geschichte ist für uns von großer Bedeutung. Sie besagt, daß das Verhältnis zum historischen Gegenstand wesentlich ein Verhältnis zum Menschen ist, daß der historische Standpunkt, den wir suchen, ein Stellungnehmen zum Menschen, und zwar jeweils zu einem bestimmten Menschtum einschließt. Hier läuft also unser besonderes Problem mit der allgemeinen Frage zusammen: Kann der Mensch in seinem eigentlichen Wesen (nicht der Mensch überhaupt, sondern dieser bestimmte Mensch) Gegenstand einer „reinen“, teilnahmsfreien Erkenntnis sein oder ist Menschenkenntnis notwendig und unablässig an ein Verhältnis zum Menschen gebunden? Ohne den Gang unserer Überlegung auch nur durch die Andeutung eines Beweises zu unterbrechen, nehmen wir diese letzte Frage als bejaht. Die Schwierigkeit, daß damit die Übertragung der Erkenntnis zwar nicht unmöglich, aber problematisch wird, haben wir mit dieser Bejahung in Kauf zu nehmen.

Man hat Beobachtungen darüber angestellt, welche Bedeutung den Sympathiegefühlen für die Aufdeckung seelischer Eigentümlichkeiten zukommt. Man weiß ferner, wie bestimmte gesellschaftliche Zustände, etwa das demokratische Leben der späten griechischen Polis oder das höfische Leben des klassischen Paris, das Spiel der menschlichen Bestrebungen und Leidenschaften in ein helleres Licht setzten, die Freiheit der Beurteilung förderten und so die erkenntnismäßige Erfassung der Charaktere erleichterten. Als bemerkenswert drängt sich ferner die Unbehilflichkeit und selbst tiefe Abneigung des am Leitfaden bestimmter Prinzipien durch Begriffseinteilungen fortschreitenden wissenschaftlichen Denkens gegenüber dieser Erkenntnisaufgabe hervor. Ganz spät erst ist sie in das Blickfeld methodischer Forschung getreten.

Diese und verwandte Sachverhalte heben sich schwankend von einem dunklen Grund ab: der letzten Unerkennbarkeit des Individuationskernes in Selbst- und Fremderkenntnis. Indem wir in jenen anfangs verwirrenden Phänomenen einen einfachen Grundzug durch-

scheinen lassen, geben wir zugleich dieser Grenze der Erkenntnis den positiven Sinn einer Bewegkraft.

Der Mensch hat allen anderen Erkenntnisgegenständen gegenüber dies Eigentümliche, daß er in aller seiner Bedingtheit doch immer organisierender Mittelpunkt einer „Welt“ ist, mit deren objektiven Setzungen und Setzungsrichtungen sein innerstes Sein untrennbar verflochten ist. Alle Trieb- und Willenstendenzen einer Person, auch wo sie sich nicht zu „Urteilen über“, „Stellungnahme zu“ rational befestigen, tragen die Richtung auf vorstellungshafte Vergegenständlichung, auf „Weltwerdung“ ihres Aktionsraums in sich. Jeder Versuch nun, das Eigentümliche einer Person durch ihr „Weltbild“ zu erfassen, muß dieses Bild (oder diese Bildtendenz) in seiner Unterschiedlichkeit gegen die eigne Welt abheben, gleichsam als Grenze in eine schon vorhandene Weltkarte einzeichnen. So mögen wir versuchen, ein Kind, einen Primitiven, einen Geisteskranken dadurch zu „erkennen“, daß wir seine Vorstellungsinhalte von denen eines Erwachsenen, Kulturmenschen, Normalen (als den wir jeweils uns selbst setzen) im Sinne von „Abweichungen“ unterscheiden. Wollten wir dies Prinzip der Abhebung zum Leitsatz der Menschenkenntnis machen und demgemäß mit einem festen System von Weltbegriffen vor den zu Erkennenden treten, so dürften wir gewiß sein, stets das Wesentliche, den Individuationskern mit seiner Richtung auf welt-hafte Vorstelligkeit, zu verfehlen. Wir kämen mit unseren festen Kategorien dem Augenblick fruchtbarer Passivität zuvor, auf den uns die Praktiker der Menschenkenntnis hinweisen. Das psychologische Verständnis hat, mindesten in einer bestimmten Erfahrungsschicht, eine gewisse Freiheit des Geistes, ein „Gelten-lassen“ der Anderen zur Voraussetzung und ist daher nicht selten mit weltmännischer Lockerheit der Lebensgrundsätze verbunden.

Doch nicht diese Oberflächenschicht der Erfahrung beschäftigt uns hier, sondern eine tiefere Region des Wissens vom Individuum — ein Wissen, das, wie wir annehmen, nur im wesenhaften menschlichen Verhältnis entspringt. Alle wesenhaften menschlichen Verhältnisse — wie Verehrung, Freundschaft, die Liebe in ihren mannigfaltigen Formen — haben nun dies Eigentümliche, daß in ihnen nicht in fester Abhebung Weltbild sich gegen Weltbild setzt, noch weniger, daß eine Deckung stattfindet. Was in der Oberflächenschicht die Passivität des Eindrucks und weltmännisches Geltenlassen war, ist hier das Bewegt-sein durch den Anderen und Hingabe an die Wirkung des Anderen. Der Standpunkt, von dem aus der Andere gesehen wird, ist nicht mit dem eigenen So-sein gegeben — er bildet sich mit dem eigenen Sein am Anderen. Jede Annäherung innerhalb eines solchen Verhältnisses ist zugleich ein „Wiederfinden des Ich im Du“

(Dilthey), eine erkennende Auseinandersetzung, die sich in dem Widerspiel von Hingabe und Selbstbehauptung entfaltet. Im Gottesverhältnis wächst diese Auseinandersetzung zur größten Schwingungsweite zwischen titanischem Trotz und Selbstpreisgabe. In der zwischenmenschlichen Sphäre, die uns allein beschäftigt, begründet sie die Unerschöpflichkeit jedes echten Verhältnisses — das positive Gegenstück zu der grundsätzlichen Unerkennbarkeit des Individuationskernes und seiner notwendigen Selbstverwahrung vor dem Anderen.

Es mag gewagt erscheinen, derartige, hier nur eben angedeutete, Feststellungen mit einer erkenntnistheoretischen Erwägung zu verquickeln. In der Tat pflegen unsere methodologischen Begriffe nicht bis in diese Schicht hinabzureichen. Und doch ist es der unbefangenen gerade in den Geisteswissenschaften geübten Beurteilung ganz gewöhnlich, sich in ihr zu bewegen. So pflegt man bei der Beurteilung einer Biographie nach dem inneren „Recht“ zu fragen, mit dem sich der Autor gerade diesem Gegenstand zuwendet; und ein letztes Unbeteiligtsein, wenn nicht gar eine gewisse Feindseligkeit bezeichnet z. B. bei dem in vielfacher Hinsicht ausgezeichneten Buch R. Hayms über die Romantische Schule unmittelbar auch eine Grenze seines Verstehens. Er war, im Unterschied etwa zu Dilthey, nicht „ergriffen“. Er hatte schon seinen Standpunkt.

Wir haben nun aus der Mannigfaltigkeit der zwischenmenschlichen Verhältnisse das besondere „historische Verhältnis“ als die Grundlage des sich bildenden historischen Standpunktes abzulösen. Einmal ist dieses Verhältnis einseitig: der rückschauende Betrachter steht der Vergangenheit als einem Objekt gegenüber. Ferner: dieses einseitige Verhältnis ist auf den konkreten Inbegriff eines Menschums, eines Volkes, einer Kulturgemeinschaft usw. ebenso gerichtet wie auf das Individuum. Solange sich der Blick wesentlich auf das leichter Faßbare, die objektivierte Welt statt auf den objektivierenden Individuationskern einstellt, wird sogar die erste Form überwiegen. Endlich das dritte und wichtigste Merkmal: das historische Verhältnis wird nicht beliebig geknüpft. Es ruht auf einer vorbestehenden Grundlage. Ehe die Vergangenheit als geschichtliches Bild weiterwirkt, lebt sie in anderer Form in der Gegenwart. Ehe die Gegenwart sich betrachtend der Vergangenheit hingibt, ist sie schon als ihr Ergebnis von ihr abhängig. Diese Abhängigkeit findet in verschiedenen Schichten statt. Sie tritt oberhalb des Naturhaften ins Bewußtsein als Tradition. Dieses Weiterwirken des Vergangenen in der Gegenwart oder das Beruhen des Gegenwärtigen auf der Vergangenheit durch Tradition ist einmal das Fortbestehen von Wohnort, Arbeitsgeräten, Lebensweise usf.; dann aber auch die Erinnerung

an die Stifter und Bewahrer der Tradition, an den Ahn, König, Gesetzgeber, Propheten. Doch hat deren Fortleben im Gedächtnis noch nicht den Charakter historischer Erinnerung. Es fehlt noch die Ablösung des Vergangenen zu einem gegenüberstehenden, streng in sich beschlossenen Sein. Das Gedächtnis ist die Form, in der dieses Sein die Gegenwart trägt und in der Gegenwart weiterwirkt. Es nimmt daher mit der Bildsamkeit des Mythos an dem Formwandel des Lebens teil. Wenn sich aber hier schon Spuren des eigentlich Historischen melden, so liegen auch umgekehrt die Anfänge des Geschichtlichen, die sog. Ruhmeshistorie, noch wesentlich im Bereich dieses Fortwirkens durch mythisch-traditionelle Erinnerung.

Das historische, d. h. auf Erkenntnis des Vergangenen abzielende Verhältnis nimmt erst dort seinen Ursprung aus der gebundenen Tradition, wo das fraglose Beruhen der Gegenwart auf dem Tradierten erschüttert ist. Erst aus dieser neuen Unsicherheit und Freiheit wird der Rückblick möglich, der die Vergangenheit im historischen Sinn diese Wortes, als das Andere, als Nicht-Gegenwart erstehen läßt und der die Aufgabe einer Neubegründung des Verhältnisses stellt.

Aus solcher Situation ist das erste große Geschichtswerk entstanden. Wir denken dabei nicht an Herodot, der mit der kolonialen Geistesfreiheit den ihm sich darbietenden Weltinhalt, Beschaffenheit der Länder, Bräuche der Menschen, ihre Taten und Leiden und, dies alles umschließend, das Werden und Vergehen des Perserreiches zu einem im „Kreislauf der Dinge“ bewegten Kosmos zusammenschließt. Vielmehr sehen wir in Thukydides das erste große Paradigma des historischen Verhältnisses.¹ Unmittelbar aus dem Bruch mit den politischen Grundlagen des Daseins steigt das mit strenger Sachlichkeit erfaßte Bild der Vergangenheit auf — nicht mehr in mythischer Wirksamkeit, noch nicht, wie bei der späteren römischen Historie, in idealischer Verklärung, sondern so, wie der „Bruch“ in ihr selbst entstand. Im sechsten und siebenten Buch, der Erzählung der das Schicksal Athens besiegelnden sizilischen Expedition, gipfelt die Darstellung: mit den Reden des Nikias und des Alkibiades vor der Ausfahrt treten sich die erhaltenden und die sprengenden Kräfte dialogisch gegenüber. — Diesem „Bruch“ als der Bedingung historischer Rückschau begegnen wir dann allenthalben: in der Geschichtsschreibung des kaiserlichen Roms, der Renaissance-Historie, besonders deutlich dann wieder im 18. Jahrhundert bei Justus Möser und in der aus der Romantik stammenden Historiographie. Er ist auch dort vorhanden, wo er durch die vorwiegende Tendenz der Neuanknüpfung verdeckt wird, wie z. B. bei Treitschke. Bei dem jähren

¹ Vgl. W. Schadowaldt, Die Geschichtsschreibung des Thukydides. Ein Versuch. 1929.

Sturz der Geschehenskurve in der Gegenwart erleben wir, wie in der raschen Ablösung vom Gestern dies eben noch Gegenwärtige in den Blickkreis geschichtlichen Betrachtens tritt.

Aus der Erschütterung der Sicherheit, mit der die Gegenwart traditionsgebunden auf dem Vergangenen ruht, wendet sich die Gegenwart auf die sie tragende Vergangenheit zurück und knüpft zu ihr ein neues, ein erkennendes Verhältnis an. In diesem Verhältnis ist einerseits Versenkung und Hingabe, die das Vergangene in seinem unberührten Sein erfassen will. Das Verlangen nach Auslöschung des eigenen Selbst (nach dem bekannten Wort Rankes) bezeichnet dieses Moment am klarsten. Untrennbar hiervon ist das zweite Moment des Verhältnisses: die Selbstbehauptung vor dem Gegenstand. In der Wechselbewegung von Hingabe und Selbstbehauptung, der Dynamik des historischen Verhältnisses, formt sich der Standpunkt historischer Erkenntnis.

Man mag nach diesem Gesichtspunkt die gesamte moderne Geschichtsschreibung zu gliedern versuchen und man wird finden, daß z. B. bei den Historikern der Romantik die ehrfürchtige Hingabe überwiegt, bei der pragmatischen Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus und des französischen Positivismus die Selbstbehauptung der Gegenwart — eine Einteilung, die etwa mit Nietzsches Unterscheidung von antiquarischer und monumentalischer Historie zusammenfällt. Dabei aber gewahren wir, daß es sich um untrennbare Momente und somit zugleich um Grenzen des Historischen handelt. Die bloße Hingabe ist außerstande, auch nur eine bestimmt charakterisierte historische Vorstellung zu gewinnen; diese verlangt immer das Abheben von einem festen Koordinatensystem, in dem sich der eigene Standpunkt ausdrückt. Sonst zerfließt der antiquarische Sinn in einem historischen Impressionismus, der bei seiner eigenen Haltlosigkeit immer bereit ist, in sein Gegenteil, die naive Übertragung von Gegenwartsbegriffen, zu verfallen. Man versucht dann, wie Renan, das Leben Jesu aus den Eindrücken einer Palästina-Reise zu rekonstruieren. Andererseits ist der starren Selbstbehauptung in den Setzungen der Gegenwart die Vergangenheit überhaupt unzugänglich. Nur als Sammlung von Beispielen, als gelehrtes Material, kurz als Werkzeug für ein aus Gegenwartsinteressen bestimmtes Tun und nicht in ihrem Eigenbestand wird sie sichtbar. Echte geschichtliche Erkenntnis hingegen ist ebensowenig Flucht in die Vergangenheit wie Projektion der eigenen Wünsche und Bestrebungen in die Vergangenheit.

Der geschichtlich Erkennende, in seinem für ihn grundlegenden Verhältnis zur Vergangenheit betrachtet, ist weder der zur Unseligkeit verdamnte „freie Geist“, dessen Bild Nietzsche entwirft, noch

der gläubig in Tradition Befangene. Auch die historische Erkenntnis ist eine Form der Tradition, in der sich die Vergangenheit zur Zukunft bildet. Sie begründet, so sagten wir, ein Verhältnis zur Vergangenheit. Aber die Wirkung, die dadurch von dem Vergangenen ausgeht, ist von der ursprünglichen, autoritären Form verschieden. Sie ist hindurchgegangen durch den Prozeß der in Hingabe und Selbstbehauptung wirkenden Auseinandersetzung, in der der Standpunkt der Erkenntnis sich bildet. Dieser Standpunkt, wenn auch das Sein des Betrachters ausdrückend, ist somit zugleich Funktion der auf den Betrachter wirkenden historischen Wirklichkeit. Diese befreit sich in ihm aufs neue zur Wirkung. Aber nicht, indem sie sich seiner nur als eines Durchgangspunktes, als eines passiven Trägers ihrer Tendenz bediente, sondern indem sie ihn selbst mit dem labilen Gleichgewicht der gegensätzlichen Ansprüche in Erkenntnis „frei“ macht. Diese im Prozeß der Auseinandersetzung sich ergebende freie Wirkungsträgerschaft ist es, was die harmonistische These des Idealismus im Auge hat, wenn sie sagt: wahres Wollen begründe wahre Erkenntnis. Hier klärt sich ferner jenes eigentümliche Phänomen auf, das als „Unabgeschlossenheit“, oder, mit einem von M. Scheler gewagten Ausdruck, als „Erlösbarkeit“ der geschichtlichen Vergangenheit bezeichnet wird.¹

Das Verhältnis des Erkennenden zum historischen Gegenstand ist daher zweiseitig und weder durch Gleichheit noch durch Gegensatz zu kennzeichnen. Es ist ebenso unsinnig, von dem Historiker zu verlangen, daß er „wie ein Zeitgenosse“ in seinem Gegenstand leben soll (als Zeitgenosse kann er nicht Historiker sein), wie es sinnvoll ist, eine in seiner Person begründete Lebensbeziehung zu dem Gegenstand zu fordern. Um das urtümlich-bodenständige Leben Osna-brücks erfassen zu können, mußte Justus Möser in ihm verwurzelt sein. Aber um es nicht bloß in sich zu tragen, sondern historisch schildern zu können, bedurfte es einiger tiefer Atemzüge in der scharfen, überklaren Luft des 18. Jahrhunderts, die jene altertümlichen Formen bald zerfallen ließ.

Man könnte nun weiter fragen: wenn die standpunktgebundene historische Erkenntnis mit ausdrückt, wie der Erkennende zu seinem Gegenstande steht — wäre es nicht dann ein Gebot methodischer Klarheit, dieses Verhältnis jeweils bewußt, zu machen und auszusprechen? Als Ideal könnte dann Hegels Geschichtsphilosophie gelten. Denn indem sie das historische Phänomen zur Funktion eines absoluten Zeitpunktes macht und den Betrachter selbst im historischen Zeitverlauf lokalisiert, legt sie zugleich ihr gegenseitiges Ver-

¹ M. Scheler, „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ 1926 S. 177.

hältnis eindeutig fest. Sie erlaubt es, den Gegenstand gewissermaßen in einer Relationsformel auszudrücken. Damit aber ist die Fruchtbarkeit des Verhältnisses auch für die Erkenntnis vernichtet. Eine Abrechnung hat stattgefunden, der Gegenstand hat nichts Wesentliches mehr zu sagen, die Dynamik der Auseinandersetzung mit ihm ist lahmgelegt. Im Gegensatz dazu bewahrt die historische Darstellung immer ein Moment der Irrationalität, die die Unerschöpftheit des historischen Verhältnisses ausdrückt. Die begriffliche Formel dringt hier nicht bis zum Kern. Die Feindseligkeit der historischen Schule gegen die Hegelsche Philosophie ist darum mehr als der Kampf um die philologisch-historische Methode. In ihr kämpft die historische Betrachtung für die Wesenhaftigkeit ihres Gegenstandes. Die neueste Zeit hat in ihrer Beunruhigung über ihr Verhältnis zur Vergangenheit zahllose Formeln für das Wesen des Griechentums, des Abendlandes, des alten Orients usw. hervorgebracht. Aus dem Gesagten ergibt sich die Beurteilung des Wertes dieser Formeln: sie sind bedeutungsvoll, soweit sie eine Etappe der erkennenden Auseinandersetzung bezeichnen, nichtig, wo diese Grundlage mangelt; samt und sonders bleiben sie leer ohne die Erfüllung durch die konkrete historische Vorstellung.

Wir fragten nach dem „Standpunkt“ als einem Inbegriff von Bedingungen historischer Erkenntnis. Wir fanden, daß dieser Standpunkt sich innerhalb einer realen Abhängigkeit entwickelt. Er steht auf dem Boden der Tradition. Aus einem ursprünglichen Bruch bildet er sich in dem Prozeß der in Hingabe und Selbstbehauptung bewegten Auseinandersetzung. Wenn nun jemand bestimmte Vorschriften erwartet hätte, die das Einnehmen sowie die Beurteilung des „richtigen Standpunkts“ bestimmen, so wird er mit Recht finden, daß wir eigentlich zu gar keinem Ergebnis gekommen sind, daß wir allenfalls etwas über das Werden des Standpunktes statt über diesen selbst ausgesagt haben. Sollten aber unsere Überlegungen nicht ganz fehl gegangen sein, dann hat diese Erwartung unrecht. Dann liegt es im Wesen des historischen Standpunkts, daß er sich nicht nach einer methodologischen Vorschrift beliebig herstellen läßt. Dann gehört es weiterhin zu seinem Wesen, daß seine Seinsart sich in seinem Werden ausdrückt. Die Richtung dieses Werdens aber ist bezeichnet durch die Frage nach der metaphysischen Begründung des menschlichen Seins. Die Geschichte ist freilich nur ein Teil des Kraftfeldes, in dem sich dieses Sein zwischen Abhängigkeit und Freiheit sichert und in Frage stellt.

VOM VERHÄLTNIS CHRISTOF SCHREMPFS ZU IMMANUEL KANT

Von Dr. Otto Engel, Stuttgart-Degerloch

Dem Blick des Fachphilosophen erscheint Christof Schrempf gerne als der „subjektive Denker“. Wenn damit gesagt werden soll, daß der schwäbische Philosoph, dessen 70. Geburtstag wir im April dieses Jahres gefeiert haben, auf philosophischem Gebiet immer zuerst von dem Material seines eigenen Lebens ausgeht und sich an dieses Material gebunden weiß, so ist die Formel völlig richtig. Wenn man aber, was wohl häufig der Fall ist, damit meint, dieser Geist drehe sich immer nur um seine eigene Subjektivität und sei unfähig, fremden Gedanken nachzugehen und sie objektiv, losgelöst von der eigenen Person, darzustellen, so ist dies nur ein grobes Mißverständnis. Keiner ist stärker von dem Drang nach Wahrheit beseelt, nach objektiver Erkenntnis, nach letzter Gewißheit, keiner ringt, von dem eigenen Leben ausgehend, ernsthafter um das Objektive als Christof Schrempf. Nur daß es sich bei ihm immer noch um ein weiteres handelt: um die persönliche Zueignung des objektiv Erkannten. Schrempf prüft jede Theorie, jedes System daraufhin, wie weit sie sich in die konkrete Realität einarbeiten lassen, inwieweit sie sich in der Praxis des Lebens bewähren. Insofern, aber nur insofern, ist er subjektiver, in der Sprache Kierkegaards: existentieller Denker. Mit subjektivistischer Willkür hat dies nichts zu tun: die Anlage zur objektiven Erfassung der philosophischen Probleme und Persönlichkeiten ist damit keineswegs ausgeschlossen. Vielleicht besteht gerade Schrempfs glänzendste Gabe, die ihm von der Natur verliehen wurde, in der Fähigkeit, den abstraktesten und verwickeltsten Gedankengängen der großen Philosophen nachzugehen, sie mit dem Seziermesser seines scharfen analytischen Denkens zu zergliedern und sie dadurch objektiv zu erfassen.

Diese erstaunliche Gabe der zergliedernden Analyse und der intimen Einfühlung in die kompliziertesten philosophischen Persönlichkeiten und Systeme zeigt sich schon mit aller Deutlichkeit in seinem ersten großen Werk: in der Tübinger Preisaufgabe über die Grundlage der Ethik (1884). Dieses umfangreiche Werk (534 S.), das Schrempf lange Zeit verloren glaubte und das erst vor einigen Jahren durch einen glücklichen Zufall wieder zum Vorschein kam, ist von Hand geschrieben und nur in einem einzigen Exemplar vorhanden. Es wird deshalb auch fernerhin weiteren Kreisen nicht zugänglich sein. Das Buch weist bereits alle Vorzüge des Schrempfschen Geistes auf. In seinem Mittel-

punkt steht eine außerordentlich eingehende, scharfsinnige und selbständige Behandlung der Kantischen Ethik. Da es mir bei dem knappen Raum, der mir zur Verfügung steht, verwehrt ist, ein anschauliches Bild von Schrempfs philosophischer Gesamtentwicklung zu geben, so beschränke ich mich heute auf dieses eigenartige, bedeutende Erstlingswerk. Die Tübinger theologische Fakultät hat dem jungen Verfasser den Preis zuerkannt und die Note beigelegt: „mit haarspalterischem Scharfsinn gelöst“.

Die Fakultät hatte die Aufgabe gestellt: „Es soll unter Berücksichtigung des neueren Gegensatzes und namentlich mit bezug auf die Lehre vom Gewissen die Frage untersucht werden, ob und in welchem Sinn etwa die Ethik, speziell die theologische, auch ein apriorisches oder idealistisches Element in ihre Grundlage aufzunehmen oder ob sie die letztere wesentlich empiristisch zu gestalten habe.“ Der 24jährige Kandidat der Theologie hatte die Frage beantwortet und war dabei zu folgendem Resultat gekommen: „Es ergibt sich als Grundfrage der Ethik: durch welche Pflichten (oder Rücksichten oder Voraussetzungen) muß ich mich in meinem Leben und an mein Leben gebunden fühlen? Die Beantwortung dieser Frage erheischt notwendig die Erwägung der anderen: welche Forderungen darf ich in meinem Leben und an mein Leben stellen? Diese beiden Fragen kreuzen sich in dem Problem des Selbstmordes, das sich doppelt formulieren läßt: Gibt es eine Pflicht zu leben? Gibt es ein Recht zu sterben? Der Selbstmord ist das fundamentale ethische Problem.... Ob in die Grundlage der Ethik ein apriorisches und idealistisches Element aufzunehmen, oder ob sie empiristisch zu gestalten ist, können wir nicht entscheiden, da die Grundlage der Ethik zugleich das Problem der Ethik ist, welches bis jetzt noch der Lösung harrt.“ Mit 24 Jahren hatte Schrempf nicht nur die Fragestellung der Tübinger Fakultät beiseite geschoben, sondern auch die gesamte philosophische und theologische Ethik als für einen ernstlich gefährdeten Menschen unbrauchbar verworfen. Die bisherigen Lösungsversuche der philosophischen Ethiker (Kant eingeschlossen) halten dem Ernst einer konsequenten Skepsis nicht stand. Es gibt für einen ernstlich Zweifelnden und also Verzweifelnden bis jetzt keine Begründung der Ethik; für den gefährdeten Zweifler gibt es die Ethik überhaupt nicht.

Dies der Hauptgedanke des Buches. Im Kernpunkt der gesamten Ausführungen des ersten Teils („philosophische Untersuchung“) steht die Gestalt Immanuel Kants. Die Behandlung der Kantischen Moral nimmt fast den ganzen Raum des ersten Teiles ein. Nach einer Einleitung (S. 3—64), in der Schrempf eine tiefbohrende, durch und durch originale „Analyse des sittlichen Phänomens“ gibt, folgt die eigentliche „philosophische Untersuchung“ (S. 66—391).

In welch hohen Ehren Kant bei dem jungen Verfasser stand, sagt Schrempf selber: „Vielleicht wird auch die Darstellung selbst es rechtfertigen, daß wir diesem Ethiker eine eingehende Betrachtung widmen. Sollte sie im Verhältnis zu anderen Ethikern zu eingehend werden, so möge die Verehrung des Verfassers für diesen Denker das Versehen in etwas milderem Licht erscheinen lassen.“ — Diese 391 Seiten, in denen sich Schrempf außer mit Kant noch mit Schleiermacher, Hegel, Herbart und einer Reihe anderer philosophischer und theologischer Ethiker auseinandersetzt, geben in tiefdringenden Analysen eine Rechtfertigung und Verteidigung der imperativischen Ethik Kants gegenüber jeder materialen, zweckbestimmten wie jeder deskriptiven Ethik. Aber freilich bleibt Schrempf trotz aller Verehrung bei Kant nicht stehen. Er vermißt bei Kant die strenge, konsequente Durchführung seiner Grundposition. Die Kantische Fragestellung, die Schrempf in eigenen Worten so formuliert: „Wo finde ich den unausweichlichen, nezessitierenden Bestimmungsgrund für mein Handeln?“, drängt den, der sie konsequent durchdenkt und durchlebt und der sich vor allem dabei selbst nicht schont, über Kant hinaus. Kant hat richtig gesehen, daß in dem sittlichen Vorgang das Subjekt, das ernstlich fragt: Was soll ich tun?, sich „nur einem wirklichen, unabweisbaren und unausweichlichen Sollen unterwerfen dürfe“; er hat (wie Schrempf sehr glücklich formuliert) die „Sprödigkeit“ des sittlich handelnden Menschen gegen jedes nur vermeintliche Sollen richtig erkannt. Aber Kant begnügte sich mit der Kritik von vermeintlichen Bestimmungsgründen und rang nicht konsequent, nicht spröde genug um die Unabweisbarkeit des echten Bestimmungsgrundes, der „einen den Tod herbeiwünschenden und ihn suchenden Menschen zu leben nötigt“. Kant vermag also zur Kritik von Pseudobestimmungsgründen anzuleiten, vermag aber keine echten, positiven Bestimmungsgründe zu geben. Hätte Kant diese reale Notlage des nach einem Bestimmungsgrund ernstlich suchenden Menschen ins Auge gefaßt, so hätte er bei der sittlichen Skepsis enden müssen. „Der kategorische Imperativ Kants ist revolutionär.“ Wäre Kant selber dies zum Bewußtsein gekommen, so hätte er erkannt, daß es eine strenge Wissenschaft des Sittlichen nicht gibt. Er hätte weiter erkannt, daß dem nach einem unausweichlichen Sollen ernsthaft fragenden Menschen, der sich, an der strengen Erkenntnis des Sittlichen verzweifelnd, nun an sein eigenes, individuelles Gewissen wendet, auch mit diesem Wege nicht gedient ist. Denn es gibt „nicht nur ein ratlos-irrendes, sondern auch ein haltlos-verirrtes Gewissen“. Und so hätte Kant sehen müssen, „daß das sittliche Subjekt sich weder unbedingt den sittlichen Instanzen außer ihm hingeben und anvertrauen könne, noch auch in seinem eigenen sittlichen Bewußtsein

einen zuverlässigen Führer besitze“. Der theologische Kandidat kommt in unerbittlicher Analyse zu einem wenig erquicklichen Resultat: er endet bei der Suche nach einem unausweichlichen sittlichen Halt in der absoluten ethischen Skepsis, in der völligen sittlichen Rat-, ja Haltlosigkeit. Mit dem eigenen Versuch, „Bestimmungsgründe zu finden, welche die berechtigte höchstgespannte Sprödigkeit des Menschengestes überwältigen und ihm dadurch ermöglichen, sich ihnen mit unbedingter Wahrung seiner Würde unbedingt hinzugeben“ — mit diesem Versuch aus eigener Kraft ist es also nichts: das Ende ist „die völlige sittliche Haltlosigkeit“. Etwas vom Schlimmsten dabei ist, daß in dieser inneren Not jeder auf sich selber steht — „ganz allein“. Über sich selber vermag zunächst das Ich, wenn es ehrlich ist, gar nicht hinaus. Trotzig bekennt er sich zu diesem prinzipiellen Individualismus, der, wie er nachweist, der Kantischen Grundposition eignet. „Da wir mit Kant nur das sich frei denkende, selbst reflektierende, selbst zweifelnde, selbst sich bestimmende Ich als sittlich anerkennen können, müssen wir den strengen Individualismus als sittliche Aufgabe festhalten, ob er noch so gefährlich sei.“

Damit, mit dieser Not, endet der erste Teil der Preisaufgabe, die „philosophische Untersuchung“. In dieser Ratlosigkeit sieht sich Schrempf nun „in der Geschichte nach einem Herrn um, dem der Mensch mit unbedingter Wahrung seiner Würde seine spröde sittliche Selbständigkeit opfern, in dessen Willen er den gesuchten, unbedingten Bestimmungsgrund seines Willens anerkennen könnte“. Und so klopft er denn bei Jesus an. Die Ausführungen über die Lebensauffassung und die Moral Jesu, über die Nachfolge auf seiner Bahn bilden den Inhalt des zweiten Teiles („Das Christentum“ S. 393—528). Ich muß mich hier des knappen Raumes wegen auf die Behandlung des ersten Teils beschränken.

In diesem Erstlingswerk finden wir bereits alle Züge des Schrempfschen Geistes: die ungewöhnliche Kraft des Intellekts, die die abstraktesten Gedankengänge Kantischer Philosophie entwirrt und sie je und je konsequenter zu Ende denkt, als Kant dies getan hat: diese erstaunliche Fähigkeit der Analyse, mit der er die kompliziertesten Gedanken, Empfindungen und seelischen Situationen bloßlegt; und sodann den tiefen Ernst, mit dem sich ihm die theoretischen Probleme in brennende Lebensfragen wandeln: diese geheimnisvolle Verschmelzung einer mächtigen Intellektualität mit einer intensiven, das gewöhnliche Maß weit überschreitenden Lebensleidenschaft. Die Leidenschaft zu leben verschmilzt bei diesem Geist in einzigartiger Weise mit der Leidenschaft des Gedankens. Die Begriffe und Gedanken sind hier nicht starre Schemen, sondern von innerem Leben durchblutet. — Das Buch gibt die ganz im Innern der Seele sich vollziehende

Entwicklung des sich frei denkenden, sich selbst bestimmenden und deshalb sittlich-spröden Ich, das sich auf der ernsthaften Suche nach einem nezessitierenden, unausweichlichen Bestimmungsgrund für seinen Willen befindet und das sich in seiner Sprödigkeit nur bei „voller Wahrung seiner Würde“ von dem unabweisbaren Bestimmungsgrund überwältigen lassen will. Schrempf vergleicht „diese Eigentümlichkeit des sittlichen Handelns und Erkennens mit der wahren Weiblichkeit, welche sich nicht bloß in der Fähigkeit zu unbedingter Hingabe offenbart, sondern auch in der vorausgehenden Sprödigkeit, ohne welche sogar die Hingabe geschmack- und wertlos wird“. — In dieser Auffassung des sittlichen Vorgangs sehen wir den Verfasser ganz auf Kantischer Bahn. Der gewaltige Eindruck, den die Kantische Moral in jener Zeit auf den theologischen Kandidaten gemacht hat, läßt sich nicht hoch genug einschätzen. Und das ist nur natürlich. Denn für Schrempf handelte es sich damals auf ethischem Gebiet um das gleiche wie für Kant: durch die innere Bindung an ein Gesetz, durch die freie Unterwerfung unter einen absolut gebietenden Willen zu einem bewußten, aktiven, in sich geschlossenen Leben, zu einer freien Aktivität zu kommen. In der Frage, die Schrempf damals an das Leben stellte und um deren Lösung er rang, war er echter Kantianer, Geist vom Kantischen Geiste. Auch für ihn galt es, das freie, aktive, persönliche Leben vor der Abhängigkeit und der Verstrickung zu retten, die dem Ich von der Welt der Triebe und Begehrungen, der Neigungen und Wünsche her droht. Aber indem er die Kantische Fragestellung mit der ganzen Wucht seiner leidenschaftlichen Persönlichkeit sich zu eigen machte, wurde er durch eben diese Wucht sowie durch die gedankliche Verarbeitung späterer Erlebnisse über die Kantische Position hinausgetrieben. Es gäbe nichts Fruchtbareres als diese Gesamtentwicklung Schrempfs zu zeichnen: wie dieser Geist, der in jenen Jahren (von 1880 bis gegen 1900) wie kaum ein anderer leidenschaftlich um ein Leben freier, auf sich selbst gestellter, männlicher Aktivität rang, durch eben diese Wucht seines Ringens von einem indeterministischen Lebensgefühl Kantischer Prägung zum Schicksalsglauben, zu einem religiösen Determinismus geführt wurde, wie er in unheimlich folgerichtiger innerer Entwicklung die Freiheit seines Willens an „Gott“ verlor. Darin eben besteht die Gesamtentwicklung des Schrempfschen Geistes, eine Entwicklung, von der dann seine tiefen Lebensbücher vom „Menschenlos“ an (1900) ein ergreifendes Zeugnis ablegen. Ich mußte mich für heute auf die erste Phase dieser Entwicklung beschränken, in der er um die Freiheit seines Willens, um seine sittliche Selbstbestimmung rang. In jenen Jahren der „Preisauflage“ stand Schrempf dem Geiste Kants am nächsten. Von 1900, vom „Menschenlos“ ab, führt ihn das Geschick eine andere

Bahn. Aber unter den philosophischen und theologischen Ethikern hat kaum einer gegenüber aller Zweckbestimmtheit und aller Deskription so stark den imperativischen Charakter der Ethik betont, hat kaum einer das reine Sollen so energisch im Geiste Kants herausgearbeitet wie der 24jährige Christoph Schrempf es in den philosophischen Analysen seiner Preisaufgabe tat. — Die Nachwirkung Kants sehen wir noch in den Schriften des nächsten Jahrzehnts: weniger vielleicht in der kleinen Kantbroschüre (*Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube*, 1891) als in den Kampfschriften der neunziger Jahre. Der deutlichste Beweis jedoch, wie sehr die Kantische Idee der freien sittlichen Selbstbestimmung des Menschen in Christof Schrempf damals lebendig war, ist der „Fall Schrempf“ selber (1891/92). Dieser „Fall“, der seinerzeit auch über die Grenzen Württembergs hinaus so viel Staub aufgewirbelt hat, ist die konkrete, lebendige Auswirkung eben dieser Idee. Außer dem ernsten Mahnruf Kierkegaards war es vor allem diese Kantische Idee der freien Selbstbestimmung, die den Leuzendorfer Pfarrer zu seinem kühnen Schritte veranlaßte. Sein „sich frei denkendes“, männliches Ich konnte nicht mehr länger „Ja“ sagen, wo es „Nein“ dachte. Und so kündigte er seiner Kirche den Gehorsam und trieb es dann, in freier Selbstbestimmung, bis zu seiner Amtsenthebung.

Leider hat Christof Schrempf in dem ersten Band der „Gesammelten Werke“ (Frommann, Stuttgart 1930) nur den zweiten Teil der Preisaufgabe („Das Christentum“) veröffentlicht. Ich bedaure dies im Gedanken an alle philosophisch ernsthaft Interessierten sehr und kann der im Vorwort gegebenen Begründung Schrempfs keineswegs beistimmen. Gerade die „philosophische Untersuchung“ führt so tief in die lebendigen ethischen Probleme ein und legt von der hohen philosophischen Begabung und dem ungewöhnlichen Ernst des jungen Kandidaten ein so beredtes Zeugnis ab, daß ich seine Veröffentlichung noch für nötiger halte als die des zweiten Teils. Warum sollte gerade dieser bedeutende und überaus instruktive Teil den ernsthaften Lesern vorenthalten werden? Die Veröffentlichung des gesamten Werkes bleibt als Aufgabe für die Zukunft.

FRANZ ROSENZWEIG †

Von Martin Buber

Die Katastrophen der historischen Wirklichkeiten sind oft zugleich Krisen des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit. Für die besondere Art, in der unsere Zeit dies erfahren hat, weiß ich kein größeres und deutlicheres Beispiel als das Franz Rosenzweigs. Literarisch ist es durch den Weg von einem Buch zu einem andern, von „Hegel und der Staat“ (im wesentlichen vor dem Krieg geschrieben, 1919 nur abgeschlossen, erschienen 1920)¹ zu „Der Stern der Erlösung“ (im wesentlichen im Krieg, an der Front, geschrieben, 1919 abgeschlossen, erschienen 1921)² bezeichnet. Vergleichen kann man die beiden Bücher nicht. „Hegel und der Staat“ ist eine bedeutende philosophiegeschichtliche Monographie, „Der Stern der Erlösung“ ist ein säkulares System — nicht ein „System der Philosophie“, wie Rosenzweig selbst später meinte, aber das System einer — der gegenwärtigen — Begegnung von Philosophie und Theologie. Als Streckenmesser jedoch, an denen der Weg, unser eigentlicher Weg, abzulesen ist, gehören sie zueinander.

Rosenzweigs Lehrer Meinecke, dem „Hegel und der Staat“ gewidmet ist, schrieb in einem Nachruf etwa, „Der Stern der Erlösung“ sei als eine Flucht aus der deutsch-protestantischen Geistigkeit in die angestammte jüdische zu verstehen. Das ist ein tiefhin reichender Irrtum. In Wahrheit handelt es sich gar nicht um den Übergang aus einem historischen Bezirk in einen andern historischen, vielmehr um den aus einer Welt, in der das Historische alles Ontische absorbiert, in eine, in der das Historische selber — und zwar eben nicht in einer Dialektik, sondern in der Kontingenz — ontischen Charakter gewinnt. Um den Übergang also von einem Philosophieren im nachhegelschen Sinn zu einem „existentiellen“, das letztlich nicht als ein bloßes Philosophieren über die konkrete Existenz, sondern darüber hinaus als ein sich der konkreten Existenz des Philosophierenden bedienendes, in ihr sich auch nicht etwa bloß darstellendes und bekundendes, sondern realiter sich bewährendes aufzufassen ist. Ich rede mit Absicht von einem Philosophieren und nicht von einer Philosophie. Denn der „Stern“ selbst bekennt³ — zumindest von seinem zweiten

¹ Zwei Bände, Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin. 1917 war in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie erschienen: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“.

² Verlag I. Kauffmann, Frankfurt am Main; 2. Auflage in 3 Bänden ebenda 1930.

³ S. 178 der 1., II 67 der 2. Auflage.

Teil, doch es darf wohl vom Ganzen gelten —, die Wissenschaft, die hier getrieben werde, sei die Theologie. Aber es ist eben eine philosophierende Theologie.¹ Sie geht von „Tatsachen“ aus, von denen nur sie ausgehen kann und deren Zentrum die Offenbarung ist; aber diese Tatsachen behandelt sie nicht als Inhalte von Dogmen, sondern als Gegenstände des Denkens. Indem sie der Welt der Offenbarung eine offenbarungslose — keineswegs bloß als Vorzeit gemeinte — „Vorwelt“ gesellt, braucht sie, wie es sich für ein echtes Philosophieren von selbst versteht, nichts mehr grundsätzlich auszuschließen. Und indem sie die fundamentale Identität der Offenbarung mit der Sprache wiederentdeckt, gewinnt sie ein von ihrem theologischen Zentrum aus ermächtigtes, ja recht eigentlich von ihm „gedecktes“, eminent philosophisches: die sprachphilosophische Methode.

Eine Krise des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit, die uns eine vertraute Orientierungsweise zerstört und uns zwingt, der ihrer entkleideten Realität — einer Realität, die uns mit allem Grauen der Sinnlosigkeit bedroht — erkenntnis- und lebensmäßig standzuhalten, ruft nicht etwa nur, wie gelindere Erschütterungen, die einzelnen Geistesordnungen auf, sich an der Bewältigung des neuen Chaos zu versuchen — ein Versuch, der notwendig zur Aufdeckung der eigenen Problematik der einzelnen Geistesordnungen führt; sondern sie konfrontiert auch die problematisch aufgelockerten miteinander und läßt sie sich nun zunächst freilich als durch einander begrenzt, dann aber auch als durch einander angesprochen und beansprucht erkennen, woraus denn endlich als ein besonderer Glücksfall des Geistes ein existentielles Zusammenwirken an der Aufgabe der Bewältigung, ein sich im erkenntnis- und lebensmäßigem Standhalten bewährendes Miteinanderdenken und Miteinanderdienen hervorgehen kann. Einen solchen Glücksfall im Verkehr zwischen Philosophie und Theologie stellt in unserer Zeit Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ dar.

Wenn die Grundfrage der Theologie die nach der Gegenseitigkeit zwischen Gott und der menschlichen Person ist, muß für sie in ihrer Begegnung mit der Philosophie das Beunruhigende und Befeuernde deren Kunde sein, daß es ein Drittes, die Welt, und zwar nicht als Kierkegaardsches Sprungbrett, sondern als Wirklichkeit in einem höchst positiven Sinn gebe; wogegen für die Philosophie naturgemäß Ärgernis und Stachel der Widerstand der Theologie gegen jeden Versuch bleibt, die absolute Konkretheit Gottes und die relative der menschlichen Person durch Begriffsgebilde zu ersetzen, die sich auf einer Ebene des „Allgemeinen“ einreihen lassen (die Macht der Theo-

¹ „Die Philosophie verlangt heute, um vom Aphorismus frei zu werden, also geradezu um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, daß ‚Theologen‘ philosophieren.“ A. a. O. S. 136 der 1., II 24 der 2. Auflage.

logie beruht ja vor allem andern auf dem Ernst, mit dem sie immer wieder die unerfaßliche Konkretheit in diesen ihren beiden unerfaßlichsten Gestalten als das ihr vorbehaltene, von keiner Metaphysik und keiner Psychologie ihr zu entreißende Thema behauptet). Rosenzweigs System ist auf dem Wissen um die Dreiheit dieser Drei, Gott Mensch Welt, aufgebaut, die er im ersten Teil in ihrer Isolierung, als in ihrem nicht aufeinander Zurückgeführtwerdenkönnen, erweist, um im zweiten ihre Beziehungen zu „erzählen“¹ und im dritten das gelebte Leben in dem Licht zu zeigen, das solcherweise sichtbar geworden ist. Theologie und Philosophie haben sich hier gerade im Aufgerührtsein ihrer Problematiken zusammengetan und haben eben dadurch ein wahrheitsstreuendes Zusammenwirkendürfen erlangt.

Es ist dies ein Zusammenwirken, das mehr ist als ein Einanderhelfen. Es beginnt nicht erst da, wo der Gedanke baut und bildet, sondern schon wo er geboren wird. Es ist nicht gestiftet worden, um etwas zu äußern, sondern um etwas zu finden; vielmehr, es ist nicht gestiftet worden, um . . . , sondern es ist geworden, weil . . . Es ist Situation, Schicksal, Notwendigkeit, und darum ist es fruchtbar. „Die göttliche Wahrheit verbirgt sich dem, der nur mit einer Hand nach ihr langt, einerlei ob diese langende Hand die der sich voraussetzungslos wahnenden, über den Dingen schwebenden Sachlichkeit des Philosophen ist, oder die der erlebnisstolz sich vor der Welt verschließenden Blindheit des Theologen. Sie will mit beiden Händen angefleht werden. Wer sie mit dem doppelten Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird sie sich nicht versagen.“²

Daß dies von der jüdischen Theologie aus (ich sage nicht „in der jüdischen Theologie“, denn es ist sehr bedeutsam, wie im dritten Teil die christliche real einbezogen wird) geschehen ist, läßt nun seinen Grund erkennen. Die neue Begegnung zwischen Theologie und Philosophie wird um so mehr Auseinandersetzung bleiben müssen, je weniger eine Theologie in ihren besonderen Voraussetzungen die „Welt“ als Wirklichkeit in jenem höchst positiven Sinn anzuerkennen vermag. Die katholische Theologie wird daher zu einem stärkeren und umfassenderen Miteinander gelangen können als die protestantische, die ihre einmalige Zusammenarbeit mit der Philosophie — der des deutschen Idealismus — durch einen Verzicht auf ihren eigenen Charakter als Theologie erkaufen mußte und, nachdem sie sich auf ihren Charakter wiederbesonnen hat, diesen Verzicht fortan nicht zu leisten

¹ „Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments ‚Die Weltalter‘ geweissagt. Der zweite Band versucht sie zu geben.“ (Rosenzweig, „Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘“, „Der Morgen“, Oktober 1925, wiederabgedruckt in Rosenzweigs „Zweistromland, Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie“, Philo Verlag, Berlin 1926.)

² a. a. O. S. 374 der 1., III 47 der 2. Auflage.

gewillt ist, sich also kaum zu etwas anderem als zu einem die rechte Grenzhaltung klärenden und befestigenden Dialog hergeben kann; zu einem noch stärkeren und umfassenderen Miteinander aber wird die jüdische Theologie zu gelangen vermögen, weil sie keine Inkarnation kennt und ihr daher die beiden Gottesakte der Offenbarung an den Menschen und der Erlösung der Welt nicht verschmelzen können, die Erlösung aber ihr eben als Erlösung der Welt in jenem höchst realen und positiven Sinn gilt. Ihr war deshalb möglich, das eigentümliche Bündnis mit der Philosophie zu schließen, das an dem „Stern der Erlösung“ eine wortgewaltige Urkunde erhalten hat.

Es liegt hier nah, an ein verwandtes und doch sehr andersartiges Buch zu denken, an Hermann Cohens meisterliches — auch von Rosenzweig bewundertes und gepriesenes — Nachlaßwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“.¹ Aber dieses Werk, mit dem Cohens Denken auf die moderne Krise des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit reagierte und in dem er vom Idealismus seines Systems zum Existentialismus der „Korrelation“ vorschritt, ist bewußterweise Religionsphilosophie, Philosophie der jüdischen Religion — wogegen Rosenzweig mit Recht vom „Stern“ hervorhebt, daß das Wort „Religion“ darin nicht vorkommt. Rosenzweig redet nicht über Anschauungen von Gott, Mensch und Welt, sondern über Gott, Mensch und Welt, ja man möchte auch noch dieses „über“ loswerden und sagen, er rede zwischen ihnen — wie ein Dolmetsch redet. Cohens Buch handelt von einer Glaubenslehre, das Rosenzweigs handelt — auf dem Grunde eines Glaubens — von allen Dingen, und so, daß man empfindet, er diene den Dingen, von denen er handelt. Die religiöse Wirklichkeit des Judentums ist in beide Werke eingegangen, aber in der „Religion der Vernunft“ erscheint sie als ein systematisches Nebeneinander von Prinzipien, im „Stern der Erlösung“ als ein Vorgang des Lebens. Die Architektonik dieses Buches — von einer Reinheit der Gliederung und einer Rechtmäßigkeit der Entsprechungen, wie ich sie an keiner anderen Schrift unserer Zeit kenne — ist eine dynamische. Wie die drei „Substanzen“, von denen es redet, Gott Mensch Welt, nur in ihren Beziehungen, Schöpfung Offenbarung Erlösung, zu erfassen sind, so dürfen diese nicht zu Prinzipien erstarren, sie müssen in der „ganz wirklichen“ Zeit bleiben, sie müssen erzählt werden. Und wo dies (im zweiten Teil) erfolgt, also die Geschichte selber, im Glaubenssinn des Geschehens unter der Offenbarung, zwischen Schöpfung und Erlösung, in ihrem ontischen Charakter erscheint, gibt es noch kein „Judentum“. Es tritt erst im dritten Teil auf, wo sich in ihm das „ewige Leben“, wie im Christentum der „ewige Weg“ dar-

¹ 2. Auflage, Verlag I. Kauffmann, Frankfurt am Main 1929.

stellt; aber auch hier wird nicht von seinen Bekenntnissen und Gesinnungen, sondern von seinem Leben gehandelt: die Geschichte erneut sich hier in der gelebten steten Wiederkehr, in den Gedenktagen des Festjahrs, auch hier waltet die ganz wirkliche Zeit.

Diese Unbefangenheit dem Geist gegenüber, die nicht von Geistes Gnaden philosophieren will, sondern von Gnaden dessen, von dessen Gnaden der Geist ist, diese Ungenügsamkeit, die nicht geistgebildliche „Wesenheiten“ hinnimmt, sondern sich unterfängt, die Wirklichkeiten selber aufzusuchen, die durch jene verdeckt werden, dieser in der Krise erwachte rebellische Mut zum Leben „im Angesicht“ machen Rosenzweigs Werk zu einem Werk an der Zukunft und für sie. Über den ersten, den philosophischen Teil hat er das Wort „in philosophos“, über den zweiten, den theologischen „in theologos“ gesetzt, über den dritten aber, der die Ernte der beiden einführt, „in tyrannos“. Er kämpft „mit beiden Händen“ gegen eine Tyrannei, für das Freiwerden der Wirklichkeit, der ganzen Wirklichkeit. Er „flieht“ nicht, sondern hält gerade da stand, wo er, der Jude, steht. Das erst ist existentielles Denken.

Dieses Standhalten da, wo man steht, will nicht als ein Verzicht auf den Zugang zur Wahrheit verstanden sein, sondern als das jeweilige Erschließen des einen Zugangs, den es gibt — den es nämlich jederzeit gibt, wenn einer wirklich da steht, wo er steht. „Wir wissen aber“, heißt es im „Stern“,¹ „daß es das Wesen der Wahrheit ist, zuteil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die ‚ganze‘ Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist.“ Zuteil aber kann uns die Wahrheit nicht anders werden als jedem in seinem Hier und Jetzt — wenn er sie ebenda und ebendaran existierend bewährt. „Bewährt also muß die Wahrheit werden, und gerade in der Weise, in der man sie gemeinhin verleugnet: nämlich indem man die ‚ganze‘ Wahrheit auf sich beruhen läßt und dennoch den Anteil, an den man sich hält, für die ewige Wahrheit erkennt. So muß es geschehen, weil es hier um Ewiges geht.“² Weil es um Ewiges geht, gibt es kein anderes Gefäß, die Wahrheit zu schöpfen, als die gelebte Stunde. Das Wirklichwerden der Wahrheit hängt je und je von der bewährenden Kraft einer Lebenswirklichkeit ab. Die Krise des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit kann nur durch Verwirklichung überwunden werden.

Franz Rosenzweig wurde am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren. Er studierte zuerst Medizin, dann neuere Geschichte; 1912 promovierte er in Freiburg. In den nächsten Jahren hat Cohen als Lehrer und im persönlichen Verkehr seine Richtung mitbestimmt. Den Krieg machte er an der Westfront, in Mazedonien und in Polen mit.

¹ S. 521 der 1., III 201 der 2. Auflage.

² A. a. O. S. 493 der 1., III 172 der 2. Auflage.

Vom Feld aus richtete er an Cohen einen unter dem Titel „Zeits ists. Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks“ 1917 veröffentlichten Brief,¹ der die Anregung zur späteren Gründung der „Akademie für die Wissenschaft des Judentums“ gab. Im Feld entstand auch — fast unbegreiflich, wie dieser strenge Bau aus einer Menge jeweils heimgesandter Zettel sich errichtete — der „Stern der Erlösung“. 1920 heiratete Rosenzweig und übernahm die Leitung des nach seinem Plan begründeten „Freien Jüdischen Lehrhauses“ in Frankfurt am Main, das, solange er sich ihm hingeben konnte, eine vorbildliche volkspädagogische Anstalt gewesen ist. 1921 begann die Krankheit (amyotrophische Lateralsklerose), die zu einer zuweilen stationär zu werden scheinenden, dann aber wieder fortschreitenden Lähmung fast des ganzen Muskelsystems führte. Trotz der immer größer werdenden äußeren Schwierigkeiten setzte er bis zuletzt mit einer unerhörten geistigen, gemüthhaften und technischen Energie seine schriftstellerische Arbeit, eine Korrespondenz, die auch bei einem Gesunden erstaunlich reich gewesen wäre, und einen vielfältigen, anteilnehmenden, beratenden und helfenden Verkehr mit Freunden und Schülern fort. In dieser Zeit entstand unter anderem seine Jehuda Halevi-Übersetzung,² deren „Anmerkungen“ eine wichtige exemplifizierende Ergänzung zum „Stern der Erlösung“ bilden, dann ging er mit mir an die Verdeutschung der Schrift,³ an der er bis zur Vollendung des Buchs Jesaja mitwirken konnte und deren Absicht er in mehreren Abhandlungen⁴ und Aufsätzen darlegte und begründete. Er starb am 10. Dezember 1929.

¹ Wiederabgedruckt in „Zweistromland“ S. 7—31.

² 1. Aufl. 1924, 2. Aufl. u. d. T. „Jehuda Halevi. 92 Hymnen und Gedichte“, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1927.

³ Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Band I—X. Verlag Lambert Schneider, Berlin.

⁴ Hiervon in Buchform „Die Schrift und Luther“, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1926.

BESPRECHUNGEN

I. ALLGEMEINES

Eisler, Rudolf, Dr. phil., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Herausgegeben unter Mitwirkung der Kant-Gesellschaft. Berlin (E. S. Mittler & Sohn und Pan-Verlag). 1. Bd. A—K. VIII, 893 S. 1927. 2. Bd. L—Sch. Weitergeführt und vollendet durch Dr. Karl Roretz. IV, 780 S. 1929. 3. Bd. Sci—Z (ebenso). 906 S. 1930.

Als die Anzeige der ersten Lieferung dieser Auflage erschien,¹ war Rudolf Eisler schon abgeschieden († 14. 12. 1926). Er hat die neue Auflage noch bis zum Artikel „Objekt“ redigiert, von da ab ist Roretz auf Grund Eislerscher Vorarbeiten als Bearbeiter eingetreten. Die dankbare Bewunderung für Eislers hingebende Arbeit sei hier nochmals ausgesprochen; auch dem Herausgeber der zwei letzten Bände schulden wir Dank dafür, daß das Ganze so rasch vollendet wurde und benutzt werden kann. Aber unsere Aufgabe gegenüber dem vollendeten Werke ist nicht das Lob des Fleißes, der Arbeit; vielmehr muß das Geleistete verglichen werden mit dem zu Leistenden, die Sache (der Eisler mit vorbildlicher Selbstlosigkeit gedient hat) fordert ihr Recht. Seine Notwendigkeit hat das Werk bewiesen, jetzt ist zu fragen, wieweit es noch von seinem Ideal entfernt ist, in welcher Richtung weiter gearbeitet werden muß.

Das Wörterbuch bezeichnet sich selbst als „historisch-quellenmäßig“, und wenn ich mich frage, in welcher Absicht ich es am häufigsten und fruchtbringendsten nachschlage, so lautet die Antwort: um die entscheidenden Belege für den Gebrauch und die Geschichte eines Terminus zu finden. Beschränkt man sich zunächst auf diesen Zweck, so wird man wünschen, daß vor allem auch die Arbeiten angeführt werden, die über die Geschichte eines Terminus oder Begriffes handeln. Daran fehlt es vielfach: so vermissem ich unter „Weltanschauung“ den Artikel von Alfred Götz, Euphorion 25, 42 (1924) und die daran anknüpfende Anmerkung von R. Kroner, Von Kant bis Hegel II, 167 f., unter „Moment“ die wichtige Anmerkung von Adickes in der Akademie-Ausgabe von Kant, Bd. 14, 122—128. Ich weiß wohl, daß es schwer ist, Arbeiten dieser Art aufzufinden; es handelt sich hier aber auch nicht um Vorwürfe gegen Verfasser oder Herausgeber, sondern um den Wunsch, daß eine Stelle geschaffen werde, die Hinweise darauf sammelt. Bedenklicher ist die Unbrauchbarkeit der Bibliographie im 3. Bande. Augenscheinlich ist hier eine Kartothek Eislers, die er für sich angelegt hatte, ungeprüft abgedruckt worden. Ganz prinziplos sind unter jedem Autor die Titel angeordnet — man genieße einmal die Reihenfolge, in der Kants Schriften angeführt werden. Aber das ist nicht das Ärgste: es finden sich Dubletten (z. B. bei Hume die Übersetzung der Dialoge über natürliche Religion zweimal), es findet sich Nichtexistierendes. So liest man bei Hume: „An Kant 13. Okt. 1770“ und ist konsterniert über die Entdeckung dieser wichtigen Korrespondenz, die bisher allen Kantforschern entgangen ist. Im Ernst vermute ich, daß eine Notiz Eislers über Lamberts Brief an Kant vom 13. Okt. 1770 durch ein Versehen unter „Hume“ geraten ist. Sammelwerke, an denen ein Autor mitgearbeitet hat, werden als dessen Werke angeführt, so bei Paulsen ein „Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik“ — wobei wohl seine Mitarbeit an Reins Handbuch gemeint ist, so bei Rickert die „Kuno Fischer-Festschrift“ neben den „Problemen der Geschichtsphilosophie“, d. h. seinem Beitrag zu dieser Festschrift. Kroners zweibändiges Werk „Von Kant bis Hegel“ (Bd. 1 1921, Bd. 2 1924) wird angeführt als „Logos II 1924“, so daß der Unorientierte einen Logos-Artikel vermutet — und vergeblich sucht, zumal Bd. 2 des Logos 1911/12 erschienen ist! So geht es sine gratia in infinitum!

Von diesen doch nicht unwichtigen Äußerlichkeiten der Sache selbst sich nähernd, vermißt man vielfach die Bemühung, den Gebrauch einander nahestehender und doch von großen Denkern streng unterschiedener Termini aufzuklären. Vielleicht weist hier

¹ Kst. 32, 342 f. 1927. Über Eisler vgl. den Nachruf von Dr. M. Sztern. Kst. 32, 428 f. Kantstudien XXXV. 35

jemand auf den Titel des Werkes hin, das sich als Wörterbuch der philosophischen „Begriffe“, also nicht der Termini ankündige. Aber „historisch-quellenmäßig“ sind uns die Begriffe nur durch die Termini hindurch zugänglich, und wer das Fernerliegende zu leisten verspricht, muß zunächst das Näherliegende getan haben. Nun weiß ich, daß schon dies „Näherliegende“ eine ganz ungemein große, ja zurzeit fast überall eine unlösbare Aufgabe stellt — aber zur Lösung dieser Aufgabe beizutragen wäre doch möglich: man müßte sich bemühen, die Verschiedenheiten des Gebrauchs dort aufzusuchen, wo sie zutage liegen, d. h. wo über Begriffsabgrenzung und Terminologie zugleich Streit besteht. Aber gerade da versagt das Wörterbuch oft. So findet man unter „Vernunft“ und „Verstand“ weder den scholastischen Sprachgebrauch von „intellectus“ und „ratio“ auseinandergesetzt, noch die Streitigkeiten, die sich um Kants Begriff der „Vernunft“ erhoben haben. Nicht einmal Schopenhauers Kritik an Kant ist wiedergegeben, geschweige daß auf die Vorgänger Schopenhauers F. Schlegel und Schelling zurückgegangen wäre. F. Schlegels entscheidende Rezension von Jacobi „Von den göttlichen Dingen“ (Deutsches Museum I, 1812) ist S. 401 zitiert, aber ohne daß deren Bedeutung erkannt wäre; daß Schelling, der im „Bruno“ 1804 noch Kant folgt, dann 1812 in der Schrift gegen Jacobi (Werke I, 8, 98) sich gegen die „babylonische Sprachverwirrung“ Kants wendet, wird nicht erwähnt. Auch wenn man darauf verzichtet, den gar nicht einfachen sachlichen Gehalt des Streites zu analysieren, sollte mindestens die Tatsache klar hervortreten, daß Jacobi und Hegel „Vernunft“ zwar nicht genau im Kantischen, doch aber in einem von Kant her verständlichen Sinne gebrauchen, F. Schlegel dagegen, der spätere Schelling und Schopenhauer in einem bewußt anderen. Dafür könnte dann sehr wohl auf einen Teil der ungeordneten Zitate verzichtet werden, die etwa die S. 403 füllen. Es ist ja ganz allgemein erstaunlich, wie viel Autoren Eisler exzerpiert — aber der so gewonnene Stoff wird doch recht ungeordnet ausgeschüttet, um so mehr, je näher man der Gegenwart kommt. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn II, 688 die Theorien über den Ursprung der Religion eingeteilt werden in „rationalistische“, „antirationalistische“ und — „neuere“? Man könnte darüber höchstens deshalb wegsehen, weil die Übersicht über diese Theorien überhaupt nicht in ein „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ gehört. Eine sehr ungünstige Folge dieser Stoffanhäufung ist, daß das Wichtige nicht als solches hervortritt. An manchen Stellen fehlt zudem gerade das Entscheidende. So ist in dem sehr ungenügenden Artikel Moment (II, 168 f.) (an dem nur das Zitat aus Micraëlius Interesse erregt) von der wesentlichen und einflußreichen Bedeutung des Wortes bei Hegel gar nicht die Rede, Husserl wird erwähnt, aber so, daß gerade das Klärende seiner Bestimmungen, die Unterscheidung von „Stück“ und „Moment“ fehlt. Es ist falsch, daß Husserl „Moment“ mit „Teil eines Ganzen“ allgemein gleich setzt.

Über die Einzelkritik hinaus zum Grundsätzlichen und Wesentlichen zu gelangen, ist nur möglich, wenn man sich Sinn und Zweck eines solchen Wörterbuchs klar macht. Jedes Wörterbuch soll zunächst den Gebrauch feststellen, in unserem Falle also: für welche Begriffe die philosophischen Termini gebraucht worden sind und gebraucht werden. Aber schon das Wort „feststellen“ hat ein normatives Moment in sich: der Wortgebrauch ist mehr oder minder unscharf, schwankend, er wird „festgestellt“ oder „befestigt“, wenn an die Begriffsbestimmungen der entscheidenden Denker erinnert wird. Das Wörterbuch dient so nicht nur der historischen Orientierung, sondern der lebendigen philosophischen Verständigung: es ermöglicht dem Schriftsteller und Lehrer die Worte für bestimmte Begriffe zweckmäßig zu wählen, sich im Falle der Vieldeutigkeit eines Wortes zu entscheiden, in welchem Sinne er es brauchen will, seinen Sprachgebrauch durch Hinweis auf eine bestimmte Tradition und Ausschließen eines anderen verständlich zu machen. Der Philosoph muß seine Begriffe aus dem Problemgehalt heraus immer neu denken, er soll und will die Scheidungen und Vereinzelungen, die Trennungen, durch die auch der Denkende „herrscht“, immer wieder in das Ganze einstellen — die Vieldeutigkeit philosophischer Termini ist so in der Sache selbst begründet. Aber das entschuldigt Unschärfe und Eigenbrötelei nicht, verpflichtet vielmehr zu verschärfter Sorgfalt. In dieser schweren, verantwortlichen Arbeit Hilfe zu leisten ist die höchste Aufgabe eines philosophischen Wörterbuchs; die zweite, praktisch stärker hervortretende ist, dem Leser philosophischer Werke das Verständnis zu erleichtern, die dritte endlich ist die, von der ich ausgegangen bin: Aufschluß zu geben über die Geschichte der Termini. Der besondere Charakter eines philosophischen Wör-

terbuchs wird durch das Vorwalten des einen oder anderen unter diesen Zielen bestimmt. Das in seiner Art ausgezeichnete Lexikon von Lalande*) stellt sich die beiden ersten Aufgaben unter Ausschuß der dritten: es beschränkt sich auf die im gegenwärtigen philosophischen Schrifttum gebräuchlichen Termini, zieht die Geschichte grundsätzlich nur soweit heran, wie sie den gegenwärtigen Gebrauch erklärt oder rechtfertigt. Es ist stärker normativ, als ein deutsches Wörterbuch zurzeit sein kann; denn uns fehlt der Mittelpunkt der Pariser philosophischen Gesellschaft, und der deutsche Geist sträubt sich gegen die gesellige Vereinigung der Kräfte. Gerade deshalb aber ist lehrreich, daß die Franzosen jeden Versuch vermeiden, mit den Termini auch die Theorien festzulegen, daß sie sich deshalb in vielen Fällen damit begnügen, die Äquivokationen festzustellen und zu unterscheiden. Wenn wir Eislers Arbeit als Grundlage des deutschen philosophischen Wörterbuches annehmen, so können und müssen wir die dritte Aufgabe, die historische, die die Franzosen ausschließen, in den Vordergrund stellen und dadurch die „Feststellung“ der Termini tiefer zu begründen suchen. Noch viel sorgfältiger ist also die Entscheidung für bestimmte Theorien fernzuhalten. Leider ist in den Erklärungen, mit denen jeder Artikel beginnt, vielfach das Gegenteil geschehen; denn daß die Entscheidung oft im Sinne eines charakterlosen Kompromisses erfolgt, bessert an der Sache nichts. Man lese z. B. die Erklärung vom Wert (3, 514). Dem Verfasser bleibt bei solcher Beschränkung immer noch genug zu tun; er soll die Bedeutungen auseinanderhalten, nicht einen zugleich bedeutenden und bildlich festgestellten Ausdruck verflachen und verwischen, wie es z. B. bei „Weisheit“ geschieht (3, 501), wenn sie als „Einsicht in die richtigen Mittel im Dienste oberster Lebens- und Geisteszwecke“ bestimmt, d. h. mit Klugheit gleichgesetzt wird. Weisheit ist in ihrer intellektuellen Seite Einsicht in die leitenden Werte und die von diesen her bestimmten obersten Ziele, sie ist darüber hinausgehend eine Geisteshaltung, die durch „Einsicht“ gewiß nicht vollständig umschrieben wird. Der Kopf jedes Artikels sollte die dann folgenden quellenmäßigen Ausführungen zusammenfassen und so zugleich bei den großen Artikeln die Gliederung des Corpus geben. Dabei wäre auf die Synonymik überall Rücksicht zu nehmen. Von hier aus ließe sich dann die Masse der Quellen gliedern, es müßte überall das historisch Wirksame unter dem Vergangenen, das begrifflich Klärende oder das sachlich Neue unter dem Gegenwärtigen ausgewählt werden. Die Geschichte der Theorien wäre auf das zu beschränken, was zum Verständnis der Begriffsbestimmungen nötig ist. So könnte Eislers Lebensarbeit Grundlage zu einem wirklich guten Wörterbuch historisch-kritischer Art werden.

Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Jonas Cohn.

Heinemann, Fritz, Professor an der Universität Frankfurt a. M., *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig, Quelle und Meyer, 1929. 462 S.

Das Buch verkörpert einen Typus, den man heute nicht gar so selten antrifft, in seiner klaren Ausgebildetheit indes weniger vorfindet; sein Verfasser steht bewußt in der Fülle der Gegenwartskultur, oder vielleicht konkreter der Gegenwartskrise, mit deren Kräften sie selbst zu gestalten suchend. Daher geht von dem Buch eine eigentümliche Wirkung aus, die das Werk weit über den Charakter einer eigentlich philosophischen Facharbeit hinaushebt.

Es geht in diesem Buch letzten Endes um die Philosophie des Individuellen; es ruht auf der Überzeugung, daß nur ein vertieftes Situationsverstehen neue Einblicke in die personale und reale Sphäre vermitteln kann. Nicht vielleicht unbedingt neu ist dieser Gedanke, aber in seiner Ausführung so konsequent gestaltet, daß seine Möglichkeit in neuem Licht erscheint. Der Begriff der Existenz rückt somit in das Zentrum der Diskussion, auf ihm wird der Aufbau einer Fundamentalphilosophie erstrebt. Gegensätze wie Realismus und Idealismus, Rationalismus und Sensualismus, Idealismus und Materialismus heben sich in diesem Begriff der Existenz auf, der seinerseits eine Überbrückung des Gegensatzes von Geist und Leben ist. Der Kampf der vorigen Generation erscheint in ihm überwunden, sehr fein sind die gelegentlich eingestreuten Be-

¹ André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (revu par MM. les membres et correspondants de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations). Nouvelle édition, revue et augmentée Paris (Alcan) 1928.

merkungen des Verf. aus der Geschichte der drei Begriffe Geist, Leben, Existenz und ihren notwendigen historischen Zusammenhang.

H.s Geschichtsbetrachtung ist anthropologisch, in bewußter Nachfolge Humboldts. Das Wesen dieser neuen Anthropologie ist ihm die Existenz. Der Mensch ist nicht mehr reines Verstandeswesen, nicht mehr reines Triebwesen, sondern Leib-Seele-Einheit, ein „Feldwesen“, das sein Sein nicht als isoliertes Einzelnes, sondern in einem Felde hat. Das Leben erhält Gestaltung, es ist ein Leben, das die Form und seine Prinzipien in sich trägt: Existenz. Es handelt sich um das Verstehen der Welt aus dem ganzen Menschen, der in seiner Resonanz zu Mensch, Gott und All der eigentliche Schlüssel zu diesem Verstehen ist. Verf. geht über Diltheys Typenlehre und Simmels Attitudenlehre hinaus zu einer Analytik der existentiellen Grundformen, unter denen die Resonanzbeziehungen eine besondere Bedeutung haben. Dabei ist er ein Feind der Metaphysik oder wenigstens — sein eigener Vorbehalt ist hier durchaus am Platz — er will die Teilwahrheit an diesem Problem herausstellen. Das aber ist offenbar der weiteren Arbeit noch zu überlassen.

Als seinen unmittelbaren Vordermann sieht Verf. Heidegger an, vor allem in dessen Grundüberzeugung, daß jede Denkform von einer Daseinsform abhängig ist, und daß nur eine Analyse des Daseins den Zugang zum Sein schaffen kann. Freilich folgt er hier nicht unbedingt. Unter dem Vorbehalt, daß Heideggers Arbeit nicht abgeschlossen ist, glaubt er, die Frage stellen zu können, inwieweit das Seinsverständnis überhaupt aus dem Prinzip der Zeit zu begreifen ist, ohne dabei die überragende Position Heideggers in der Gegenwartsphilosophie irgendwie zu bezweifeln. Weiterhin glaubt H. in einem Punkt über Heidegger hinauszukommen, indem er den Begriff der Existenz nicht auf den Menschen beschränkt, er entmythologisiert die Existenz. Er will die existentielle Welt aus sich heraus interpretieren und gewinnt damit die Existenzphilosophie als die Philosophie der Prinzipien. „Sie enthält in sich die Seinsprinzipien des Existierenden selbst, also die Seinsprinzipien der organischen Natur, der Anthropologie, der Psychologie, der Geschichte, zugleich aber die Erkenntnisprinzipien des Daseins, also aller derjenigen Wissenschaften, die die Welt, qua daseiend, sei es der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach, erfassen, also sowohl die Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaften, als auch derjenigen Wissenschaften, die auch die Gebiete der Existenz nur qua daseiend erforschen.“ Der Kreis der Existenz umschließt in sich Natur und Geist, Natur und Geschichte, es gibt keine geistlose und geschichtslose Natur, wie es endlich keinen natur- und geschichtsentsunden lebendigen Geist gibt. Von hier aus bestimmen sich dem Verf. die Aufgaben existentieller Forschung vor allem nach der psychologischen, historischen und pädagogischen Seite. Er selbst will mit dem vorliegenden Buch ein Spezimen, wenn man so sagen darf, dieser Arbeitsrichtung geben. Denn er will nicht nur die Existenz begründen, sondern auch die von ihm behandelten Erscheinungen als existentielle Lebensformen begreifen. Diese Probe aufs Exempel, gewissermaßen, ist in oft hervorragendem Maße gelungen. So ist es ein Genuß, das Nietzsche-Kapitel zu lesen; sehr schön die Charakteristik Diltheys, an der besonders der Feinsinn auffällt, mit dem die Darstellung der Lehre sich um die Interpretation der „Jugendgeschichte Hegels“ rankt, somit die Meinung Diltheys lebendig machend: die Geschichte ist auch ein Weg des Weltverständnisses. Von besonderer Bedeutung ist der Aufriß der Lehre Brentanos, interessant die Kritik am Subjektivismus Husserls. Über die Erörterung der sachlichen Probleme ist es ein im Wesen des Buches liegender Zug, daß die Persönlichkeit zur Darstellung kommt. Hier ist besonders auf die wunder-schöne Charakteristik Cohens und auch Natorps zu verweisen, in ähnlicher Weise ist das Wesen Schellers in starkem Impuls erfaßt.

Wir sagten zu Anfang, daß das Buch berufen sei, über seine fachlichen Grenzen hinaus zu wirken. Das Geheimnis dieser Fähigkeit liegt in der Grundauffassung des Verf. von den Aufgaben der Philosophie; sie ist ihm Wesenserkenntnis, die zugleich Bildungswissen ist. Darin liegt das Entscheidende und das Fruchtbare des Existenzbegriffs, daß er in steter Bezogenheit auf die Umwelt gesehen ist; als Reifstes aber entsteht hier die Bildung.

Berlin.

Dr. Götz v. Selle.

du Moulin-Eckart, Richard, *Geschichte der deutschen Universitäten* mit 79 Abbildungen auf 42 Tafeln. Enke, Stuttgart 1929. VIII, 473 S.

Eine populäre Geschichte der deutschen Universitäten zu schreiben ist sicher eine Aufgabe, die sachlich ihre Bedeutung und methodisch auch ihren Reiz hat. Das vorliegende Buch hat aber dieses Ziel nur in beschränktem Grade erreicht. Verfasser und Verleger haben sich doch wohl in erster Linie den Studenten als Leser und Käufer eines solchen Buches gedacht; der Student wird sich hier vor allem seine eigene Hochschule herausuchen und dann auch wohl den andern einige Beachtung schenken. Gerade aber dem Studierenden von heute hätte der Verfasser etwas mehr zumuten dürfen. Was er bietet, ist eine knappe Charakteristik der Entwicklung der einzelnen Universitäten, von Prag bis Straßburg, kulturhistorisch, biographisch, auch etwas politisch. Das eigentlich Interessante an der Geschichte der Universitäten, ihre Entwicklung als Organisationen des Unterrichts, der Bildung, der Erziehung — ihr Werdegang von einer universitas zur Fach- und Spezialschule und dann wieder rückläufig von der Fachschule zur Wissenschaftsanstalt in einem neuen universalen Sinne: das alles ist entschieden zu kurz gekommen. Nur eine allzu knappe Einleitung von zwölf Seiten spricht von den Voraussetzungen der Gründung von Universitäten, dann beginnt gleich die bunte Reihe der einzelnen Hochschulen, die natürlich auch die Universitäten in der Schweiz und in Österreich umfaßt, die erfreulicherweise auch die eingegangenen Universitäten aufweist, wie Erfurt, Dillingen, Helmstedt, Altdorf. Die Reihenfolge wird einfach durch das Gründungsjahr bestimmt. An Stelle dieser etwas primitiven chronologischen Anordnung hätte man sich eine andre Gruppierung denken können, etwa nach geographischen Gesichtspunkten, durch die das sachlich Zusammengehörige ohne weiteres zum Ausdruck gekommen wäre. Ein entschiedener Mangel besteht darin, daß die nach der Gründung der Universität Straßburg entstandenen Universitäten nur in dem Schlußwort ganz flüchtig erwähnt werden: also die 1919 voll ausgebaute Universität Münster, die neue Universität Köln (die alte, eingegangene wird besprochen!), die Universitäten Hamburg und Frankfurt. Gerade die Behandlung auch dieser Universitäten hätte dem Leser zeigen müssen, wie die Förderung der Wissenschaft und ihrer Lehre sich neue Bahnen suchte und sich neuer Mittel bedienen mußte. Der Verfasser ist selbst Professor an einer technischen Hochschule; um so weniger ist es begreiflich, daß er mit keinem Worte das wissenschaftliche Leben erwähnt, das sich notwendig neben den Universitäten an Hochschulen andrer Art entwickelt hat, ein Leben, durch das pädagogisch ein immerhin erheblicher Teil der heutigen Studierenden erfaßt wird. Auch von den Studierenden spricht der Verfasser. Er selbst ist ein alter Korpsstudent; er mag recht haben, daß man das Wesen von Heidelberg oder Jena nicht erschöpfen kann, ohne von den farbentragenden Verbindungen zu reden. Es ist auch erfreulich, zu hören, mit welcher Schärfe der Verf. Demagogenvorfolgungen verurteilt, denen ja überwiegend Couleurstudenten zum Opfer fielen. Daß es auch andre gab, daß es im Laufe der Entwicklung immer zunehmend andre Studenten, nicht farbentragende Studierende geben mußte, daß auch sie sich unter irgendwelchen Gesichtspunkten zusammenfanden, das hören wir nicht! Gerade für einen Hochschullehrer von heute wäre es doch überaus dankbar gewesen, dem patriotischen Studenten mit Mütze, Band und Rapier vom Anfang des neunzehnten Jahrhunderts den Werkstudenten von heute gegenüberzustellen, an dem die Wissenschaft häufig doch recht viel Freude haben kann. Über die Abbildungen, auf die Autor und Verleger mit besonderem Stolz hinweisen, wird der Leser wahrscheinlich geteilter Meinung sein. Man freut sich der Wiedergaben von Porträts berühmter Gelehrter; aber was soll z. B. die Ansicht des Heidelberger Schlosses, von der Scheffel-Terrasse aufgenommen, also eine weltbekannte Ansichtspostkarte ohne jede besondere Bedeutung für das Werk? Die umfangreiche Literatur hat der Verfasser nur mit einer Bemerkung von sieben Druckzeilen zu erwähnen für richtig gehalten; mindestens hätte doch bei jeder Universität die letzte wissenschaftliche Darstellung erwähnt werden dürfen, aus der geschöpft worden ist.

Potsdam.

Prof. Dr. Veit Valentin.

Vaihinger, Hans, Geh. Reg.-Rat, o.ö. Professor an der Universität Halle, Nietzsche als Philosoph. 5., erweiterte und vermehrte Auflage (Bausteine zu einer Philosophie des Als-Ob. N. F., herausgegeben von Hans Vaihinger, Heft 1). Langensalza, Herm. Beyer & Söhne, 1930. 108 S.

Ist es an und für sich ein großes Verdienst des greisen Schöpfers der Philosophie des Als-Ob, sein Nietzschebuch, das zu den besten der Nietzsche-literatur gehört, wie-

der zugänglich zu machen, so muß es schrankenlose Bewunderung seiner unermüdlischen Schaffenskraft wachrufen, daß Vaihinger trotz seiner Erblindung das Werk noch durch eine Reihe wertvoller Zusätze erweitert und auch die allerneueste Nietzscheforschung mitherücksichtigt hat. Wenn er dabei seine Darstellung zu der 1926 von A. Vetter veröffentlichten in ausdrücklichen Gegensatz stellt, sofern Vetter jeden Versuch, Nietzsches Gedankenwelt in systematischem Zusammenhange darzustellen, als notwendige Verfälschung und Vergröberung brandmarkt (vgl. Vetter, Nietzsche, S. 7 ff., 304 f.), so müssen wir Vaihinger durchaus beipflichten: es ist nicht nur eine vorschnelle Kapitulation der Vernunft, sondern auch eine ungerechtfertigte Herabsetzung der philosophischen Leistung Nietzsches selber, wenn man sich durch die aphoristische Form verleiten läßt, den großen, geschlossenen Zusammenhang der Gedankengänge abzuleugnen. Diesen Zusammenhang nicht sehen zu wollen, war das Kennzeichen einer Epoche, die das Nebulose suchte — darüber sind wir heute gottlob wieder hinaus, auch Vetter will es sein. Dann aber ist es an der Zeit, den großen Reiz wieder zu erkennen, der gerade darin liegt, den offen nicht ausgesprochenen Gedankenverbindungen nachzuspüren und die großzügige Einheitlichkeit des Grundplanes herauszustellen, die bei Nietzsche selbst hinter dem blendenden Feuerwerk seiner Aperçus verborgen blieb.

Diese Arbeit hat Vaihinger längst in vorbildlich klarer und doch nicht banalisierender Weise geleistet; das macht die Neuauflage seines Buches zu einer aktuellen Tat. Dieser Einsicht wird sich auch derjenige nicht verschließen können, der einzelne Striche in dem von Vaihinger gezeichneten Bilde anders gesetzt wünschte (so ist es z. B. eine verbreitete Ansicht, daß der Darwinismus für Nietzsche nur ein Durchgangsstadium war und die Projektion des Übermenschen in die Zukunft später mehr fiktive Bedeutung gewann, ähnlich wie auch die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen als Fiktion zu verstehen sei). In ihren Hauptzügen darf Vaihingers Arbeit jedenfalls als klassische, im wesentlichen erschöpfende Darstellung der Philosophie Nietzsches gewertet werden.

Salzburg.

Prof. Dr. Walter Del-Negro.

II. AESTHETIK

Basch, Victor, Professeur à la Sorbonne, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*. Nouvelle édition augmentée. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1927. L, 624 S.

In umfassender Weise unterzieht Victor Basch die philosophische Ästhetik Kants einer ebenso gründlichen wie scharfsinnigen kritischen Untersuchung. Er verbindet systematische mit historischer Betrachtung: das ästhetische System Kants erfährt nicht nur eine bis ins einzelne gehende Darlegung, sondern es wird auch in den Strom der geschichtlichen Entwicklung ästhetischer Theorien eingeordnet, wobei der Verf. der vorkantischen Periode besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Es ist ein Verdienst Baschs, daß er bei der Herausarbeitung der Quellen von Kants Ästhetik dem verwickelten historischen Prozesse Rechnung trägt. Er beschränkt sich nicht darauf, einige gegensätzliche Auffassungen zu skizzieren, er gibt nicht oberflächliche Einteilungen der verschiedenen Standpunkte, sondern er geht den vielfachen Verschlingungen nach, spürt die oft kaum merkbaren Übergänge, die Umwege und Querwege auf, die für die Geschichte der Ästhetik bis Kant so bezeichnend sind. Dabei werden sowohl die Ansichten der ästhetischen Theoretiker als auch diejenigen der Künstler und Kunstkritiker mitherücksichtigt. Einen Markstein in der Geschichte der Ästhetik bedeutet ihm für das achtzehnte, ja sogar für das neunzehnte Jahrhundert Leibniz. Dieser hat mit seiner Lehre vom harmonischen Grundcharakter der Welt einen wichtigen Anteil an der Bildung der kritischen Ästhetik. „Toute l'esthétique de Kant ne peut-elle pas être considérée jusqu'à un certain point comme la traduction, en termes subjectifs, de l'esthétique de Leibniz?“ (VIII). Baschs Ausführungen tragen zur Erforschung der Tatsache bei — Baumlers bedeutsames Werk „Kants Kritik der Urteilskraft“ (1923) scheint uns freilich in dieser Hinsicht zu noch fruchtbringenderen Ergebnissen vorzudringen —, daß die „Kritik der Urteilskraft“ in den ästhetischen Untersuchungen und Forschungen besonders des achtzehnten Jahrhunderts wurzelt.

Des Verfassers Auffassung geht aber schließlich sogar dahin, daß nicht nur die meisten der von Kant behandelten Probleme bereits vor ihm aufgeworfen worden sind, sondern daß auch schon die meisten seiner Lösungen vorgezeichnet waren. Kants Bedeutung sieht Basch vor allem darin, daß der Königsberger Philosoph die verschiedensten, oft auseinanderstrebenden Theorien zu einem möglichst einheitlichen System zu verarbeiten sich bemüht hat, wobei ihm der Vorwurf eines Eklektizismus nicht ganz erspart bleibt. Uns will daher scheinen, als wenn der Verf. bei seiner Würdigung von Kants Leistung den Gefahren eines übermäßig betonten Historizismus nicht entgangen ist.

Nach Skizzierung der Entwicklung der für Kants Ästhetik charakteristischen Gedanken von der Apriorität des Geschmacksurteils geht Basch zur systematischen Untersuchung der Hauptideen des ästhetischen Systems über. Dabei folgt er nicht der Ordnung der „Kritik der Urteilskraft“, sondern studiert ihre Hauptprobleme. Er behandelt nacheinander die Methode, die Theorie vom Gefühl, von der reflektierenden und ästhetischen Urteilskraft, vom ästhetischen Gefühl, vom Genie, von den schönen Künsten, vom Schönen und seinen Modifikationen. Er will die Untersuchung unter doppeltem Gesichtspunkt führen: einerseits will er „immanente“ Kritik üben, d. h. prüfen, wie weit Kant mit sich selbst übereinstimmt, ob die Schlußfolgerungen mit den Vorbedingungen und Ergebnissen der beiden anderen Kritiken in Einklang zu bringen sind, ob die von Kant gewählte Methode dem zu untersuchenden Gegenstande angepaßt ist usw.; andererseits „transzendente“ Kritik, welche die tragenden Ideen Kants an den Ergebnissen der modernen Psychologie und Ästhetik kritisiert. Schlechterdings entscheidend ist freilich für die Betrachtungsweise — das gilt auch teilweise für die immanente Kritik — der empirisch-psychologische Standpunkt des französischen Gelehrten. Ja, man kann sagen, daß Basch die Auseinandersetzung mit der Ästhetik Kants gleichzeitig dazu benutzt hat, um seine eigene ästhetische Theorie, seinen „*sentimentalisme esthétique*“, zu entwickeln.

Die Wissenschaft vom Schönen ist für Basch vor allem eine psychologische Wissenschaft. Kein Wunder, daß darum Kants transzendente Methode von ihm abgelehnt wird. Wohl sieht er die hervorragende Bedeutung Kants darin, daß er dem Gefühl die philosophische Weihe für die ästhetische Sphäre gegeben hat, daß er das Gefühl „comme domaine indépendant, comme énergie spéciale, comme faculté originale de notre âme“ anerkannt hat. Hieraus hätte aber Kant die Folgerungen ziehen müssen, die Grundlegung der Ästhetik in der Psychologie finden zu lassen. Jede Theorie vom Schönen müsse von der Beschreibung des Seelenzustandes ausgehen, in dem sich das künstlerisch genießende und schaffende Subjekt befindet. Gerade in Kants Ästhetik mache sich der Mangel seiner gesamten Philosophie, der sich in der Verachtung gegenüber allem Psychologischen zeige, besonders bemerkbar. Es ist für Basch charakteristisch, daß er dem Gefühl überhaupt die entscheidendste Rolle zuschreibt: „Nous ne commençons donc ni par connaître ni par vouloir: nous commençons par sentir, c'est-à-dire par jouir et surtout par souffrir.“ „... Ce sont des plaisirs et des peines qui forment le tissu indélébile de notre Moi“ (106). Diesem psychologistischen Standpunkte muß Kants Grundlegung der Ästhetik als irrig erscheinen. Kant habe mit seiner Methode, die einer verstandesmäßigen Geisteshaltung entsprungen sei, den Tatbestand vergewaltigt. Basch hält den Ausgangspunkt der „Kritik der Urteilskraft“, die mit Imperativen beginne und nicht zu ihnen hinführe, für dogmatisch, nicht für kritisch. Die von Kant unbewiesene und nicht beweisbare Annahme eines ästhetisch reinen Bewußtseins, eines ästhetischen Apriori beruhe auf einem „acte de foi en la raison“. Besonders für den Aufbau der Ästhetik erscheine dieser „impérativisme“, der für die ganze Kantische Philosophie so bezeichnend sei, als gefährlich, ja als undurchführbar, da die ganze Sphäre des Gefühls nur empirisch-psychologischer Betrachtungsweise zugänglich sei. Bei dem individuellen Charakter der ästhetischen Erlebnisse können für das Fühlen nicht synthetische Prinzipien a priori gefordert werden. Basch kann ein selbständiges transzendentes Apriori im Sinne Kants nicht anerkennen; von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit im Bereiche des Ästhetischen zu sprechen, erscheint ihm einfach unbegreiflich, ja absurd. Wie Baschs Kritik an Kants ästhetischen Urteilen, die ihm ein Widerspruch in sich selbst sind, beweist, sieht er den Hauptfehler der ästhetischen Theorie Kants in der Intellektualisierung der ästhetischen Sphäre, in der Unterordnung des Gefühls unter den Verstand. „A peine le sentiment a-t-il été reconnu, par Kant, comme faculté indépendante,

à peine a-t-il été posé par lui comme organe spécial de l'esthétique, qu'il a été subordonné au Jugement, qu'il a été absorbé par le Jugement" (107). Liest man dann: „L'établissement d'un goût uniforme me paraît aussi impossible que peu désirable. . . L'établissement de ce goût uniforme, de ce sens commun esthétique que Kant a rêvé, serait la mort de l'art", so zeigt sich, wie es Basch von seiner psychologisch orientierten Einstellung nicht möglich ist, zu einem Verständnis von Kants ästhetischem System zu kommen, ja wie hier eine Verkenennung von Kants Theorie und seiner Methode vorliegt. Besteht doch Kants Bedeutung gerade darin, daß er mit der Beantwortung seiner Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft vom Schönen die Autonomie des ästhetischen Gefühls sichergestellt, daß er das Eigene und Besondere des ästhetischen Vermögens, den Charakter seiner eigentümlichen Notwendigkeit und Apriorität, begründet hat. Gerade indem Kant die allgemeinen Bedingungen der ästhetischen Urteile — eine Wissenschaft kann nur aus Urteilen bestehen — in ihrem vollen Eigensinne zu erfassen suchte, hob er die Welt des Ästhetischen gegen alle Begriffsgesetzlichkeit ab und sicherte die selbständigen Rechte der ästhetischen Aufbauprinzipien. Mit seiner Begründung einer Formel- und Gehaltsästhetik würdigte er das Reich des Künstlerischen nach seiner eigenen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in seinem tiefsten Sinne.

Bei aller Gegnerschaft muß man aber doch das redliche Bemühen Baschs anerkennen, daß er dem Werke Kants von seinem Standpunkte aus so gerecht als möglich werden will. Allerdings treffen wir viele Vorwürfe wieder, die vom psychologischen Empirismus bereits gegen Kants ästhetisches System erhoben worden sind und immer wieder erhoben werden. So erkennt Basch von Kants Ästhetik letzten Endes auch nur das an, was sich von einer psychologisch fundierten ästhetischen Theorie rechtfertigen läßt. Sie ist dafür entscheidend, was an Qualitäten und Fehlern, an Starkem und Schwachem von Kants ästhetischem System herausgestellt wird, wobei auch manches eine Umdeutung erfährt. Wenn z. B. Kant vorgeworfen wird, daß er keine eingehende Analyse der verschiedenen Arten des Gefühls gegeben hat, ja, diese unaufhörlich miteinander verwechselt, so ist dieser Tadel vom psychologischen Standpunkte aus vielleicht verständlich; uns erscheint er als unangebracht im Hinblick auf die Absicht Kants, der die allgemeinen, im künstlerischen Schauen und Erleben wirkenden Gesetzmäßigkeiten begründen wollte. Besonders tritt die empirisch-psychologische Befangenheit Baschs bei der Behandlung von Gegensätzen, die zweifellos die „Kritik der Urteilskraft“ in Fülle aufweist, in Erscheinung. Es besteht ein Unterschied darin, ob solche Widersprüche von anders gerichtetem Blickpunkte als irrig hingestellt werden, wie es bei Basch der Fall ist, oder ob man sie vom Standpunkte ganzheitlicher Wertung als dialektische Notwendigkeiten, als spannungsträchtige Unaufhebbarkeiten von miteinander ringenden Gedankenmassen, die glühendem Erleben entsprungen sind, begreift, wie es z. B. in allerjüngster Zeit Odebrecht in seinem beachtenswerten Buche „Form und Geist“ versucht hat. Basch ist der dialektische Grundcharakter der „Kritik der Urteilskraft“ nicht zum Problem geworden. Denn entweder bemüht er sich, einander Widerstrebendes, das aus der tiefen Antinomie der Lebensfülle quillt, auszugleichen, oder er begnügt sich mit der Feststellung unentwirrbarer logischer Widersprüche, wobei Kant der Vorwurf gemacht wird, daß er die Divergenz solcher Ergebnisse nicht klar zugestanden habe. Wie wenig Basch der gegensatzträchtigen Einheit von Kants Werk gerecht zu werden vermag, beweist schließlich der Umstand, daß er überhaupt Bedenken hat, Kants Ästhetik als System anzuerkennen.

Konsequent hat Basch gemäß seiner psychologischen Einstellung sowohl die Kritik an Kants „Kritik der Urteilskraft“ als auch die Darlegung seiner eigenen ästhetischen Theorie durchgeführt. Seine Ausführungen lassen einen psychologischen Tiefblick erkennen. Basch verfügt über eine besonders entwickelte Fähigkeit zu eindringender Zergliederung der außerordentlich komplizierten Gebilde des ästhetischen Erlebens wie des künstlerischen Schaffens. Vor allem hinterlassen seine Gedanken über die ästhetischen Gefühle, das Genie und das Schöne einen starken Eindruck. Er führt das Schöne auf die ästhetischen Gefühle zurück, die er als „*sentiments de sympathie symboliques*“ faßt. Eine eigene Gesetzmäßigkeit des ästhetischen Seins, durch die sich seine besondere Wirklichkeit verbürge, gibt es für Basch nicht. „*Le Beau ne peut avoir qu'une existence subjective, le Beau n'existe véritablement que dans l'âme du contemplateur et seulement au moment où s'établit la vibration sympathique entre lui et l'objet*“ (551). So sehr die Vorzüge der psychologischen Betrachtungsweise hervortreten, so

zeigen sich doch auch die Grenzen. Es ist unmöglich, von der Psychologie aus die Ästhetik als „Selbstwertgebiet“ zu begründen. Basch hat es auch gar nicht versucht, weil für ihn die Begriffe des Wertens und Geltens in der ästhetischen Sphäre nicht in Frage kommen. Da aber Kants Ästhetik Anerkennung als Disziplin einer Wertphilosophie fordert, so bringt der Kampf Baschs gegen Kant dem Leser die Spannung zwischen einer subjektivistisch-psychologischen und einer werttheoretischen Ästhetik nachhaltig zum Bewußtsein.

Und noch eins wird an vorliegendem Buche deutlich: Die mannigfachen, teilweise entscheidenden Einflüsse und Anregungen, die auch Basch von Kant erfahren hat, zeugen von dem Reichtum und der unvermindert aktuellen Bedeutung des Werkes dieses Riesengeistes. Die Mitwirkung Kants am Aufbau und Ausbau der Ästhetik findet auch in den eindrucksvollen Schlußworten des französischen Gelehrten die gebührende Anerkennung: „La meilleure manière de se présenter ce qu'est pour l'esthétique la Critique du Jugement, c'est de se la représenter comme un carrefour. C'est vers elle qu'aboutissent tous les essais divergents des théoriciens du XVIIIe siècle, c'est d'elle que partent tous ceux des esthéticiens du XIXe siècle. Quelles que soient les insuffisances de la conception de Kant, il est impossible de s'orienter parmi les voies dans lesquelles la science du Beau s'est engagée jusqu'ici et peut s'engager encore, sans s'y arrêter“ (607).

Berlin,

Dr. Kurt Krippendorf.

Gatz, Felix M., Prof. Dr., Dozent für Musikästhetik an der Akademie für Musik und darstellende Kunst in Wien, Musik-Ästhetik in ihren Hauptrichtungen, ein Quellenbuch der deutschen Musik-Ästhetik von Kant und der Frühromantik bis zur Gegenwart, mit Einführung und Erläuterungen. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart. 1929. 544 S.

Dieses Max Dessoir gewidmete Werk, dessen Erscheinen nicht warm genug begrüßt werden kann, enthält viel mehr, als sein Titel ankündigt. Denn nicht nur um ein Quellenwerk handelt es sich hier, sondern um ein Unternehmen, dem es in ganz einzigartiger Weise gelungen ist, in die verwirrende Fülle musikästhetischer Anschauungen Klarheit zu bringen. Was das bedeutet, ist leicht zu erkennen, wenn man bedenkt, daß die Auffassung des Ästhetischen an sich schon schwierig ist insofern nämlich, als die einzig adäquate Deutung des Ästhetischen, die kritisch-formale, durch eine sensualistische oder eine metaphysische Betrachtungsweise durchkreuzt und gestört werden mag, daß aber die Deutung der Musik noch um so schwieriger ist, als es keine Gattung der Kunst gibt, deren Auffassung von so widerspruchsvollen Anschauungen bestimmt wird wie die der Musik. Das trifft sogar für Kant zu, den Begründer der kritisch-formalen Ästhetik, in dessen Musikästhetik eine sensualistische, ein kritisch-formale sowie eine metaphysische Auffassungsweise unvermittelt nebeneinander stehen (wozu jetzt zu vergleichen ist die ausgezeichnete Dissertation von Gustav Wieninger, Immanuel Kants Musikästhetik, München 1929). In dieser Situation wirkt das Unternehmen des Verf. wie eine große geistige Befreiung. Denn nichts Geringeres leistet sein Werk als eine Befreiung der Musikästhetik aus den Banden einer inadäquaten und heteronomen Auffassung der Musik. Indem der Verf. die Musik (sowohl in seiner systematischen Einleitung wie bei der Wiedergabe der Texte) an dem für sie konstitutiven Moment der ästhetischen Form orientiert, gewinnt er den entscheidenden Gesichtspunkt, der aus der Fülle der musikästhetischen Anschauungen die sachlich zutreffenden herauszustellen gestattet. Es versteht sich, daß ein solches Unternehmen nur einem Manne gelingen konnte, der den Sinn für das philosophisch Wesentliche mit einer ursprünglichen und unmittelbaren Beziehung zur Musik zu verbinden weiß. So selten nun diese beiden Eigenschaften sich zusammen finden mögen, in der Persönlichkeit des Verf. sind sie aufs Glücklichste vereinigt. Die systematische Kraft, mit der Verf. in der Anordnung seines Werkes das Problem der ästhetischen Autonomie für die Auffassung der Musik fruchtbar gemacht hat, läßt von der angekündigten Schrift des Verf. über „Das Ringen um die Idee der Autonomie der Musik“ somit das Beste erwarten. Aber nicht nur im Hinblick auf die systematische Auffassung der Musik besitzt das Werk des Verf. eine hervorragende Bedeutung, seine Bedeutung als historisches Quellenwerk ist nicht weniger zu schätzen. Denn dieses Werk enthält alle bedeutenden Äußerungen über die Musik, die seit Kant und der Frühromantik in deutscher Sprache

veröffentlicht worden sind, darunter Texte, die längst aus dem Buchhandel verschwunden und heute nur noch schwer zugänglich sind. Damit aber, daß der Herausgeber dieses Werkes alle diese Texte gesammelt und zum Teil von neuem zugänglich gemacht hat, hat er überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, die Musikästhetik im wissenschaftlichen Unterricht zum Gegenstand von seminaristischen Übungen zu machen.

Das Werk des Verf. ist der erste Band einer auf vier Bände berechneten Sammlung „Ästhetischer Dokumente“. Wenn die übrigen Bände dieser Sammlung halten werden, was der erste verspricht, dann wird mit dem abgeschlossenen Werk ein Unternehmen zu Ende geführt sein, von dem nur eine belebende Wirkung auf das Studium der Ästhetik erwartet und erhofft werden kann.

Heidelberg.

Dr. Friedrich Kreis.

Kuhr, Victor, Dr., Prof. an der Universität Kopenhagen, Ästhetisches Erleben und künstlerisches Schaffen, Psychologisch-ästhetische Untersuchungen. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1929, 143 S.

Die fünf Abhandlungen, die der Verf. in dieser Schrift vereinigt, sind recht geeignet, anschaulich zu machen, was eine psychologische Behandlung ästhetischer Probleme für die Gewinnung der Vorstellung von dem autonomen Sinn des Ästhetischen zu leisten imstande ist. Die Psychologie, wie sie der Verf. betreibt, kommt nämlich zu Ergebnissen, mit denen auch eine von Wertgesichtspunkten getragene rein philosophische Auffassung des Ästhetischen einverstanden sein kann. Über den „Psychologismus“ der Ausdrucksweise muß man dabei freilich hinwegsehen. Das darf man auch, da hier mehr der sprachliche Ausdruck als die sachliche Interpretation psychologisch gefärbt ist. Denn wenn der Verf. das Ästhetische im wesentlichen als Äußerung des „Gefühls“ aufgefaßt wissen will, so ist das seiner Bedeutung nach mehr ein Hinweis auf den irrationalen und atheoretischen Charakter des ästhetischen Sinnes als eine Begründung des Ästhetischen aus einem psychologischen Faktum heraus. Im ganzen gesehen hat freilich der Verf. die Anschauungen einer älteren, positivistischen Psychologie nicht restlos zu überwinden vermocht. Denn seine Auffassung vom Verstehen des ästhetischen Sinnes entspricht einem heute bereits verlassenem Standpunkt der Psychologie und ist noch wenig beeinflusst von der Theorie des Verstehens, die gegenwärtig mit so großem Erfolg von der deutschen Psychologie und Philosophie ausgebildet wird. Davon abgesehen verdienen aber die lebendigen Ausführungen des Verf., die stets Bezug nehmen auf die konkreten Erscheinungen des künstlerischen Lebens, als eine brauchbare Orientierung warme Anerkennung.

Heidelberg.

Dr. Friedrich Kreis.

Marquardt, Hans, Dr. phil., Problem der Kunst. Dresden, Sibyllen-Verlag 1928. 245 S.

Dieses Buch — nach den Worten des Prospekts „ein Lehrer für die Menschheit, die nach Kunst Verlangen hat“ — ist in einer seltenen Weise unberührt von allem philosophischen, psychologischen, kunstwissenschaftlichen Denken, und auch der einfache Kunstfreund wird sich wenig gefördert sehen, wenn er lernt, daß die Kunst als biologische Reaktion der Nervensubstanz dazu bestimmt ist, Genuß zu verschaffen durch die Darstellung solcher Erscheinungen, die in dem jeweiligen Kulturkreis Freude bringen. Um durch Furcht und Schrecken zu regieren, schufen die Priester scheußliche Götterfratzen; der echte Künstler bildet das Erfreuliche, und darum ist auch Rembrandt, dem es „überhaupt an Selbstzucht fehlte“, mit seinen aufregenden Motiven und seinen unfreundlichen Farben ernstlich zu tadeln.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Müller-Freienfels, Richard, Professor Dr., Zur Psychologie und Soziologie der modernen Kunst [= Deutsche Psychologie, hrsgb. von F. Giese, Bd. IV, Heft 6]. Halle, Carl Marhold, 1926. 56 S.

Gezeigt wird die Wirkung des modernen Zivilisationszeitalters mit Intellektualismus, Technik, Kapitalismus, Demokratie und antimetaphysischer Weltanschauung auf das Schaffen des Künstlers. Daneben werden auch die bereits spürbaren antizivili-

satorischen Tendenzen der Moderne auf allen Kunstgebieten geschildert, die nicht eine einfache Überwindung des Rationalismus bringen, sondern sich darum bemühen, ihn als organische Form in das irrationale Leben aufzunehmen.

Frankfurt a. d. Oder.

Dr. Horst Grueneberg.

Odebrecht, Rudolf, Dr. phil., Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie. Bd. 1: Das ästhetische Welterlebnis. Berlin, Reuther & Reichard, 1927. 315 S.

In streng wissenschaftlicher Form und mit erstaunlicher Kenntnis der Literatur wird versucht, die schöpferische Funktion des Bewußtseins in dem Gestalten und Erleben von Kunstwerken aufzuzeigen. Man kann das Buch als eine Übertragung der entschieden im Sinne der Marburger interpretierten Husserlschen „Ideen“ auf das ästhetische Wertgebiet bezeichnen unter stärkerer Betonung der schöpferischen Synthese.

Das ästhetische Verhalten ist identisch mit rezeptivem oder produktivem künstlerischen Erleben. Das Naturästhetische wird aufs entschiedenste abgelehnt. „Der Begriff des Ästhetischen wird durchaus nur in dem Bedeutungssinn des Schöpferischen behandelt. Das Grundproblem des Ästhetischen verdichtet sich gleichsam in zwei Brennpunkten, dem Stimmungshaften und Schöpferischen“ (S. 43 und 95). Die Hauptaufgabe des Verfassers ist die Herausarbeitung des Begriffs des Stimmunghaften und der Möglichkeit seiner eindeutigen, evidenten Gestaltung im Kunstwerk (S. 118). Genau so wie die Wissenschaft nicht bei dem Empfindungsinhalt stehen bleibt, ihn vielmehr in radikaler Umformung kategorial vergegenständlicht, hat die Kunst nichts mit dem individuell bestimmten originären Gefühlserlebnis zu tun. Es gibt kein spezifisches ästhetisches Gefühl, das in unmittelbarer Anschauung, in reiner Kontemplation genossen werden könnte. Der Verfasser wendet sich gegen jede Form der Genuß- und Kontemplationsästhetik; sie bleiben nach ihm ebenso wie die Einfühlungsästhetik im vorästhetischen Stadium. Das originäre, an den Einzelinhalten des Kunstwerks haftende Gefühlserlebnis muß neutralisiert, durchgestrichen werden, das in ganz anderer Schicht liegende, auf die Wirkungsform sich beziehende, noch chaotische Stimmunghafte durch einen „fundamentalen Wechsel der Bewußtseinseinstellung“ (S. 158) rein, evident erarbeitet, zu regionaler Ganzheitsordnung gebracht werden. Die ästhetische Einstellung ist eine notwendige, aber noch lange nicht zureichende Bedingung für das genuin ästhetische Verhalten. Zu ihm gehört immer noch eine „stimmungsschöpferische Aktivität“ auch im rezeptiven Kunstserleben. Verf. weiß sich da eins mit H. v. Stein, der das Moment der Tätigkeit besonders hervorgehoben hat.

Ist so der Wesensunterschied von theoretischem und ästhetischem Erleben nicht so groß, weil nur graduell (S. 253), so ist doch das Material, das in Wissenschaft und Kunst gestaltet wird, grundverschieden. Die Kunst hat es mit Gefühlgehalten zu tun, wie Verf. in Übereinstimmung mit Volkelt und Utitz betont. Ihre Aufgabe ist, „durch regionale Fundierung und Ganzheitseinordnung von Gefühlserlebnissen das Wesen und den Wert der Persönlichkeit zur Evidenz zu bringen“ (S. 95). Die intellektualistische Auffassung der Kunst, wie die Kants und Fiedlers, ist verfehlt, so richtig ihre transzendente Lösung sonst ist. Auf die ausführliche, an feinen Bemerkungen reiche, oft allerdings recht gequälte und sich wiederholende Darstellung der funktionalen Umwandlung des singulären Gefühlserlebnisses in die regionale Ganzheit der vergegenständlichten Stimmungen und ihrer verschiedenen Zonen, wie sie sich in den einzelnen Stilen aussprechen, kann hier nicht weiter eingegangen werden. „Stil ist die Ausdrucksweise für regionales Noema, der Konzentrationspunkt, in dem sich die Grenzenlosigkeit der Variation originären Gefühlserlebnisses aufhebt, und wodurch der Weg zur Ganzheit vermittelt wird“ (S. 264). — Der vorliegende erste Band gibt die allgemeine Wertgrundlegung, die Erarbeitung des absoluten Wertes aus den relativen, der zweite soll eine ausführliche Strukturanalyse der acht Arten des Zonenbewußtseins bringen, d. h. eine phänomenologische Stilwissenschaft, eine Darstellung der Wertschichten, die zugleich als Kunstwesenslehre den Boden für eine Metaphysik vorbereiten will.

Die methodische Haltung des Buches, das Abrücken von jeder psychologistischen Ästhetik, die bei Volkelt und auch bei Utitz noch oft durchbricht, und die scharfsinnige Entwicklung und großzügige Durchführung des Grundgedankens verdient rückhaltlose Anerkennung. Aber doch muß gefragt werden, ob dieser selbst und die

durch ihn bedingte Polemik des Verf. in den wesentlichen Punkten haltbar ist. Schon rein äußerlich fällt eine starke Einseitigkeit auf. Fast ausschließlich wird auf die bildende Kunst exemplifiziert. Sie kennt Verf. außerordentlich gut, sowohl die Kunstwerke wie das Schrifttum über sie. Aber auch nur bei der bildenden Kunst, besonders bei der ihm am meisten vertrauten Graphik, ist diese fundamentale Unterscheidung zwischen dargestellten Einzelinhalten mit den an ihnen haftenden originären Gefühlen und der ganz anders bedingten Wirkungsform mit dem ihr zugehörenden Stimmungsnoema möglich. Bei den Zeitkünsten, etwa der Musik, die nur sehr dürftig und schief behandelt wird, ist eine derartig radikale Umformung mindestens im rezeptiven Verhalten ausgeschlossen. Überhaupt geht ihm allgemein der Zusammenhang zwischen originärem Gefühlserlebnis und ästhetisch erarbeitetem Stimmungserlebnis im Grunde völlig verloren; beide haben nicht das Geringste mehr miteinander zu tun, so daß man sich fragt, warum werden überhaupt bestimmte Gegenständlichkeiten dargestellt. Vielleicht hat der zu starre Anschluß an die für ein ganz anderes Problemgebiet gebildete Husserlsche Terminologie den Verf. zu weit geführt. Jedenfalls hat er sich so den Zugang zu dem Naturästhetischen wie eine gerechte Bewertung der Genuß- und Kontemplationsästhetik und auch der Einfühlungsästhetik verbaut. Sie z. B. wird viel zu eng verstanden, als ob sie notwendig psychologisch nur an den dargestellten Einzelinhalten haften müsse. Neben Ausführungen von Lipps hat doch u. a. die Untersuchung M. Geigers über Stimmungseinfühlung, die auffallenderweise nicht erwähnt wird, andere Möglichkeiten der Einfühlung aufgewiesen.

Ist so die schöpferische Aktivität im rezeptiven ästhetischen Erleben schwerlich richtig erfaßt, mindestens entschieden übertrieben — hier kann selbstverständlich nicht eine andere Auffassung dargelegt und begründet werden —, so bleibt der andere Brennpunkt: das Stimmunghafte in wesentlicher Hinsicht ungeklärt. Warum kann es das Wesen und den Wert von Persönlichkeit zur Evidenz bringen? Wo liegt der innere Zusammenhang zwischen beiden? Weil diese Fragen nicht gestellt werden, scheint Ref. diese überaus subtile Untersuchung trotz zahlreicher Einzeleinsichten dem jetzigen Hauptproblem der Ästhetik: der klaren Herausarbeitung des Gefühlsfaktors, was er allgemein im ästhetischen Erleben und im besonderen für das Kunstwerk bedeutet und wie er zu fundieren ist, wohl näher gekommen zu sein, aber nicht entscheidend zu seiner Lösung beizutragen.

Bonn.

Dr. Grossart,

Odebrecht, Rudolf, Dr. phil., *Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik*. Berlin, Junker & Dünhaupt, 1930. VIII, 316 S.

„Kants Idee einer transzendentalen Grundlegung des Gefühls über die Versuche Cohens hinaus in ihrer methodischen Reinheit offen zu legen“, aus dem sicheren Geist des kritischen Systems die schwankende Form der K. d. U. als einen dialektischen Aufstieg zu verstehen, das unternimmt diese Schrift mit einem glücklichen und erfolgreichen Scharfsinn, der nicht statisch die Sätze vergleicht, sondern für die Reflexion auf das Ästhetische die Notwendigkeit einer mittelbaren Erkenntnis begreift — einer Erkenntnis der identischen Struktur aus verschiedenen Abbildungen bei wechselndem Standpunkt. Die Analytik des Schönen, das Schöne als Natur und Kunst, die Lehre vom Genie: es sind drei verschiedene Systeme und das gleiche Wort wechselt je nach der Stufe seinen Sinn — und doch sind die Stufen zusammen die eine reine Deduktion des Gefühls. Auf der ersten Stufe konstituiert sich in der aktiven Zweckmäßigkeit ohne Zweck — nicht in der Interesslosigkeit und Begriffslosigkeit — eine neue Richtung des Geistes, das Gefühl als Gestaltung exemplarischer Individualität, als Neubildung der Welt aus der freien Einheit des Selbstbewußtseins. Diese formale Grundlegung drängt zu der zweiten Stufe, zu dem Gegenstand: in Natur und Kunst schematisiert sich das reine Gefühl durch die tätige Synthese der Zeichnung und der Rhythmik zu einem ästhetischen Gehalt, und in dieser Objektivierung konstituiert sich das Subjekt als eine einzigartige unendliche Ordnung. Diese Idee des einzigartigen Individuums verwirklicht sich auf einer dritten Stufe als Genie, als die Einheit von Subjekt und Objekt in einer inneren Selbstanschauung.

Seit Cohen hat niemand mit einem so ausführlichen systematischen Ernst die Kritik der ästhetischen Urteilskraft in allem Einzelnen aus dem einen transzendentalen Sinn gedeutet. Die Kritik d. U. wird dadurch kein einfaches Buch. Im Gegenteil: wie durch

die Arbeit von Baeumler eine unendliche genetische Verflechtung der Motive, so wird hier durch eine rein systematische Prüfung eine nicht geringere Verflechtung der deduktiven Linie mit Interessen intellektueller, moralischer, anthropologischer Art sichtbar, und ganze Teile, wie die ästhetische Dialektik und selbst die Lehre vom Erhabenen, werden als Fremdkörper ausgeschieden — vielleicht mit Unrecht. Denn an der Stelle, wo Kant zu dem Erhabenen übergeht, verlangt auch die reine Deduktion einen Fortgang: hat sich die Einheit des Bewußtseins in der Analytik des Schönen als individuelles Gefühl konstituiert, so gibt sich dieses Gefühl auch seine weitere Bestimmung nur aus sich selbst — nicht aus einem fremden Stoff und aus psychologischer Erfahrung, sondern aus der Struktur des Geistes, wie sie der ganzen Philosophie Kants als Spannung von Kategorie und Idee zugrunde liegt, und die ästhetische Einheit ist zwar nicht im Sinne Cohens (mit Recht lehnt der Verf. das ab) die Einheit von Natur und Sittlichkeit, aber die ästhetische Funktion expliziert sich als die wechselvolle dialektische Einheit der Spannung von Bedingtem und Unbedingtem, von Endlichkeit und Unendlichkeit. Als eine typische Form dieser Einheit bestimmt Kant das Erhabene, und bleibt auch diese Betrachtung nur ein Ansatz, so ist es doch an sich ein notwendiger Gedanke der kritischen Ästhetik, daß ohne ein Schema fortschreitender Selbstbestimmung des Gefühls auch die Selbstgestaltung der schöpferischen Individualität zu einer ästhetischen Welt nicht möglich wäre.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Passarge, Walter, Dr., Privatdozent, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte, Heft 1). Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1930. 101 S.

Eine zusammenfassende Übersicht dort zu geben, wo auch nur einigermaßen abgeschlossene Ergebnisse nicht vorliegen und wo selbst die gemeinsame Forschungsrichtung problematisch bleibt, ist ebenso schwierig wie nützlich für die Selbstverständigung der Wissenschaft und die Wahrung ihres Zusammenhanges. Man wird sagen dürfen, daß sich der Verf. seiner Aufgabe mit großem Geschick unterzogen hat. Er unterscheidet drei Hauptrichtungen der kunstphilosophischen Forschung: die formale, die geistesgeschichtliche und die personale Richtung. Die ersten beiden sind auf die Kunst, die dritte auf den Künstler eingestellt. Von hier aus gewinnt P. den hinreichend lockeren und zugleich übersichtlichen Plan seines Berichts. Erfreulich ist die enge Fühlung mit der kunsthistorischen Empirie. Ein wenig kurz gekommen ist der Zusammenhang mit den zentralen Problemen der Geschichtsphilosophie.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Vischer, Robert, Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem (Philosophie und Geisteswissenschaften, herausgegeben von Erich Rothacker, Neudrucke 6. Bd.). Halle, M. Niemeyer, 1927. 78 S.

Die als Geburtsort des Begriffs der Einfühlung mehr zitierte als gekannte Abhandlung „Über das optische Formgefühl“ erscheint hier nach fast sechzig Jahren in einem Neudruck, ergänzt durch den Aufsatz „Der ästhetische Akt und die reine Form“ (1874) und den Vortrag „Über ästhetische Naturbetrachtung“ (1890). Die „Einfühlung“ ist seitdem aus der Diskussion nicht mehr verschwunden; die Schrift von Vischer zeigt, wie dieser psychologische Begriff von Anfang an als ein reiches synthetisches Prinzip gedacht war, im Sinn eines tätigen Schauens, einer Symbolik der Selbstdarstellung, einer in Gefühl und Kunst sich vollziehenden Einheit von Selbstbewußtsein und Welt.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Ziegenfuß, Werner, Dr. phil., Die phänomenologische Ästhetik. Arthur Collignon, Berlin 1928. 161 S.

Der Verf., der die Anregung zu der vorliegenden Arbeit einer Preisaufgabe der Berliner philosophischen Fakultät verdankt, gibt einen instruktiven und wohl gegliederten Überblick über die phänomenologische Ästhetik. Die Versuche, vom Standpunkt der phänomenologischen Methode aus die Probleme der Ästhetik zu erhellen, sind ja bis jetzt noch nicht sehr zahlreich und auch nicht sehr bedeutend gewesen. Es ist das um so auffallender, als man doch annehmen sollte, daß der Intuitionismus,

der aller Phänomenologie zugrunde liegt, besonders geeignet sein müßte, den atheoretischen, d. h. intuitiven und unmittelbar anschaulichen Gehalt des Ästhetischen in adäquater Weise zu erfassen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Denn während der Kritizismus, der den Sinn des Ästhetischen wie des Atheoretischen überhaupt in einer begrifflichen „Konstruktion“ zu isolieren sucht, mit diesem Verfahren das Unmittelbare wirklich zu umschreiten und zu umschreiben vermag, muß der Intuitionismus dem Unmittelbaren gegenüber notwendig versagen. Wo er nämlich mehr sein will als ein primitiv empiristischer Sensualismus, der als solcher überhaupt nicht die Region des „Sinnes“ erfassen kann, wo er als ein aprioristischer Intuitionismus von vornherein nicht das Sein, sondern das „Wesen“, d. h. den Sinn einer Erscheinung im Auge hat, da wird die intuitionistische Auffassung des Apriori, die dieses nicht als Voraussetzung von Gegenständlichkeit, also nicht als ein Moment am Gegenstand, sondern als volle und reine Gegenständlichkeit deutet, notwendig in einen aprioristischen Rationalismus umschlagen, der der Interpretation des atheoretischen Sinnes nicht günstig sein kann. Wo daher die Phänomenologie auf dem Gebiet der Ästhetik (wie in den Arbeiten von Moritz Geiger) zu beachtenswerten Ergebnissen gelangt ist, da verdankt sie diese Ergebnisse viel eher den aus der Husserlschen Phänomenologie stammenden „kritischen“ und „transzendentalen“ Momenten („Epoche“, „Einklammerung“, „Abhebung“) als der intuitionistischen Methode. Man muß zugeben, daß der Verf. der vorliegenden Arbeit an dem für eine ästhetische Theorie ganz ungeeigneten Rationalismus und Intellektualismus der Phänomenologie scharfe Kritik geübt hat. Trotzdem möchte sich der Ref. mit dieser Kritik nicht identifizieren, denn sie ist ihm einerseits nicht prinzipiell genug, andererseits aber insofern zu weitgehend, als der Verf. (wie eine Bemerkung auf S. 24 unten schließen läßt) von einem irgendwie pragmatistischen Standpunkt aus der Phänomenologie ihre streng wissenschaftliche Haltung und Präzision zum Vorwurf zu machen scheint. Davon abgesehen hält sich die Arbeit aber auf einem beachtlichen Niveau und bleibt auch dort, wo der Verf. auf konkrete Probleme der Kunsttheorie zu sprechen kommt oder zu modernen Erscheinungen der Kunst kritisch Stellung nimmt, immer fesselnd und interessant.

Heidelberg.

Dr. Friedrich Kreis.

III. PÄDAGOGIK

Döring, Woldemar Oskar, Professor. Pädagogische Psychologie. Osterwieck am Harz, A. W. Zickfeldt, 1929. 359 S.

Das Buch ist eine gute Einführung in den gegenwärtigen Stand der pädagogischen Psychologie und ihrer Probleme. Die Entwicklung der psychologischen Wissenschaft wird in kurzen Strichen gekennzeichnet: Assoziationspsychologie (Herbart), Apperzeptionspsychologie (Wundt), Denkpsychologie (Külpe), Gestaltpsychologie (Wertheimer), geisteswissenschaftliche Psychologie (Spranger), personalistische Psychologie (Stern). Der alten Assoziationspsychologie wird mit Recht fast jeder pädagogische Wert abgesprochen, mit besonderer Betonung wird dagegen die Bedeutung William Sterns für die Pädagogik herausgehoben. Die Abschnitte über die kindliche Persönlichkeit als Ganzes und über ihre psychischen Dispositionen sowie über die Psychologie des Lehrers sind die bedeutsamsten Stücke des Buches; die Abschnitte über die seelische Entwicklung des Kindes und die Phänomenologie des Lehrers (erziehendes Verhalten, Lehrertypen, der berufene Lehrer) hätte man gern ausführlicher gewünscht. Die Behandlung der psychischen Phänomene und Akte hätte dem gegenüber kürzer sein können. Vermißt habe ich einen Literaturnachweis und ein Schlagwortregister, die in solchen orientierenden Büchern unbedingt notwendig sind.

Düsseldorf.

Oberstudiendirektor Lic. Dr. Kurt Kessler.

Eggersdorfer, F. X., Professor Dr., Jugendbildung, allgemeine Theorie des Unterrichts. Kösel & Pustet, München 1928. 444 S.

Von dem wahrhaft großzügig angelegten „Handbuch der Erziehungswissenschaft“, das im Auftrage des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W., herausgegeben wird, ist als erstes Stück der 3. Band des I. Hauptteils („Allgemeine Erziehungslehre“) unter dem Titel „Jugendbildung, allgemeine Theorie des Unterrichts“ von Dr. F. X. Eggersdorfer, Hochschulprofessor in Passau, erschienen. Wäh-

rend die 27(!) geplanten Bände durchschnittlich auf 240 Seiten berechnet sind, ist dieser erschienene Teil ein stattlicher Doppelband von 444 Seiten geworden. Bei der grundlegenden Bedeutung des behandelten Stoffes ist dies ebenso verständlich wie erfreulich. Die „Jugendbildung“ von Eggersdorfer ist für das Gesamtwerk ein vielversprechender Anfang, und die Nachfolger werden ihr Bestes geben müssen, um die wissenschaftliche Höhe dieses erscheinenden Teils zu halten.

Wenn auch der bewußt katholische Standpunkt des Verf. naturgemäß nicht allgemein geteilt und anerkannt werden kann, so steht man doch bewundernd vor der systematischen Geschlossenheit und Zielsicherheit des Aufbaus. Und mehr als das. Es ist nicht nur etwas Imponierendes, sondern auch etwas ungemein Wertvolles und Vorbildliches um die selbstsichere Ruhe einer einheitlichen Weltanschauung, gerade auch für die Grundlegung einer wissenschaftlichen Pädagogik. Bei der Zerfahrenheit der modernen pädagogischen Kleinliteratur, die leider vielfach nur programmatisch und agitatorisch mit Schlagwörtern arbeitet und oft nur allzusehr dem zufälligen Zeitgeschmack huldigt oder gar parteipolitische Tendenzen verfolgt, berührt es unendlich wohlthuend, einmal wieder vor dem Ideal einer „*paedagogia perennis*“ zu stehen, wie es dem Verf. bewußt vorschwebt. — Die „Jugendbildung“ Eggersdorfers ruht, wie das im Entstehen begriffene Gesamtwerk überhaupt, auf der Grundlage katholischer Weltanschauung. Wenn dieser Standpunkt natürlich auch überall, wo es sich um entscheidende Fragen der Weltanschauung handelt, deutlich in die Erscheinung tritt und dann oft zum Widerspruch herausfordert, so macht die Gesamthaltung des Verf. und seines Werkes doch keineswegs den Eindruck der Voreingenommenheit und Einseitigkeit. Im Gegenteil, man bemerkt überall — wiederum der Tendenz des Gesamtwerkes entsprechend — das deutliche Bemühen, Brücken zu bauen und das von den verschiedenen Standpunkten aus verarbeitete pädagogische Gemeingut herauszustellen. Dies zeigt sich dementsprechend deutlich in der unparteiisch und in wertvoller Vollständigkeit dargebotenen Berücksichtigung der pädagogischen Gesamtliteratur und einer äußerst instruktiven und dankenswerten Herleitung der einzelnen pädagogischen Faktoren aus der historischen Überlieferung und Vorarbeit. Der Verf. ist, obwohl er, vielmehr weil er einer *paedagogia perennis* bewußt zustrebt, überzeugt, daß pädagogische Theorien und Methoden „zu allen Zeiten etwas Relatives“ waren und immer im Fluß bleiben, während das Ziel, die Menschenbildung, seinem Wesen nach ewig das gleiche sein wird. Nicht um eine „letzte Offenbarung pädagogischer Einsicht“ kann es sich handeln, sondern um eine „ewige Erziehungsaufgabe“, ein „Gewordenes“ zugleich und doch immer ein „Werdendes“.

Der Verf. hat in seinem Werke seine eigene selbständige Darstellung oft durch ausführlich referierende und kritisch auswertende Darbietungen in Kleindruck unterbrochen, die aber keineswegs nebensächlich sind, sondern gerade dem genetischen Verständnis der behandelten Frage dienen (vgl. z. B. die ausgezeichneten Ausführungen über „Materialbildung und Formalbildung“ im 4. Kapitel, die „Bildungstiefe“ im 5. Kapitel oder „Wahrheit und Wert im Unterricht“ im 6. Kapitel).

Die pädagogische Linie, die der Verfasser verfolgt, kann nach den von ihm selbst gegebenen Hinweisen mit den Namen Aristoteles — Herbart — O. Willmann gekennzeichnet werden, wodurch der Zusammenhang und die Tradition von der Antike über das Mittelalter bis zur Neuzeit ohne weiteres deutlich wird. Von dieser Grundlage aus werden dann auch „alle jüngsten Bestrebungen der Bildungstheorie“ eingehend berücksichtigt und gewertet.

Für die als selbständiges Lehrfach ja erst im Werden begriffene Hochschulpädagogik stellt Eggersdorfer eine vielfach vom Gewohnten abweichende Gliederung und Terminologie zur Diskussion. Der Inhalt des Buches weist folgende Hauptabschnitte auf: 1. Wesen und Ziele der Jugendbildung; 2. Das Bildungsgut und seine Organisation im Lehrplan; 3. Der Bildungsvorgang und die Grundlagen der Bildungsarbeit; 4. Das Bildungsverfahren und seine Lehrformen und Methoden. — Stil und Darstellung sind streng sachlich und objektiv. Nichts von jenem gefälligen und einschmeichelnden oder schlagwortmäßig-agitatorischen Gerede der pädagogischen Tagesliteratur. Das Buch ist keine leichte Lektüre, oft sogar recht „schweres Geschütz“, und sein Studium erfordert Zeit und Arbeit, bringt dafür aber auch dem gewissenhaften Leser reichen Gewinn, auch wenn er grundsätzlich oder doch in mancher Hinsicht auf einem anderen Standpunkt steht.

Ein gutes Sach- und Namensverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Buches auch als Nachschlagewerk. Erwähnt sei noch, daß der Verlag das Werk ganz vorzüglich ausgestattet hat.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Geißler, Georg, Dr. phil., Die Autonomie der Pädagogik. Langensalza 1929, Beltz (Göttinger Studien zur Päd., H. 13). 128 S.

Die Tendenz einer zunehmenden Verselbständigung der Pädagogik als Wissenschaft, eine Tendenz also, die sich in der Geschichte auch jeder anderen Geisteswissenschaft leicht aufweisen läßt, hat die Frage nach der Autonomie der Pädagogik gerade in den letzten Jahren mit besonderer Dringlichkeit gestellt. Das Bemühen, die Bildungs- und Erziehungswirklichkeit als (relativ) autonomes System aus dem Zusammenhange der Kulturwirklichkeit heraustreten zu lassen, ist also die notwendige Folge (wenn andererseits auch wieder die notwendige Voraussetzung) jener zunächst rein wissenschaftstheoretischen Intention. Erst in der *παίδειξ* als ihrem autonomen Gegenstande kann sich die autonome Wissenschaft „Pädagogik“ beglaubigen, wie umgekehrt der spezifisch pädagogische Lebensbezug seine Legitimation erst von der Theorie erhoffen darf. Dieses Wechselverhältnis der Intentionen wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß diese in praxi sich immer mit mehr bildungs- und standespolitischen Absichten verbünden, mit Absichten also, die auf Selbständigkeit und Selbstverantwortung des Lehrers und der Schule gegenüber den außerpädagogischen Kultur- und Organisationsmächten (z. B. Wirtschaft, Staat, Kirche) hinielen.

Gleich im ersten Absatz der Geißlerschen Studie enthüllt sich die ganze Schwierigkeit der angedeuteten Verwicklungen des Autonomieproblems. G. legt seiner Untersuchung eine dreigeteilte Fragestellung zugrunde: Autonomie der Erziehung als eines besonderen Lebensbezuges, Autonomie der Pädagogik als eines wissenschaftlichen Systems und (aus der streng logischen Unterscheidung herausfallend) Autonomie der Erziehungsorganisation, im besonderen der Schule. Bei der Lösung des Problems verfährt der Verfasser historisch-kritisch. Die Wandlung des Autonomiegedankens wird gezeigt in einem Längsschnitt durch die Erziehungsgeschichte: bei Rousseau, Pestalozzi und im Neuhumanismus steht die Bedeutung der Erziehung als selbständiges Lebensgebiet im Vordergrund der Betrachtung; bei Herbart und Schleiermacher tritt der Autonomiegedanke im systematischen Aufbau der Theorie hinzu; das Problem der autonomen Schule schließlich wird in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aktuell, besonders durch Diesterweg, Lattmann und Fr. Paulsen. Daß die Frage der Autonomie auch in der Gegenwart nicht endgültig gelöst ist, vielmehr die verschiedensten Lehrmeinungen immer wieder auf den Plan ruft, zeigt die Darstellung der Reform- und Revolutionspädagogik und die Interpretation und Kritik der Stellungnahmen Litts, Sprangers, Delekats, Flitners und Sergius Hessens.

Geißlers Kritik der verschiedenen Standpunkte ist in mehrfacher Hinsicht instruktiv. Bei aller Anerkennung seiner kritisch verfahrenen Argumentation, die auch zu eigenen Ergebnissen führt, darf jedoch nicht übersehen werden, daß die „relative Autonomie“, die hier vertreten wird, eine im strengen Sinne systematische Fundierung noch immer vermissen läßt. Mit dem an sich berechtigten Hinweis auf den Bildungswillen des Menschen, auf das Erziehungsbedürfnis und Erziehungsrecht des Kindes, auf „das höhere Leben schlechthin“ als wahres Ziel der Erziehung — auch im Hinblick darauf ist ja eine außerpädagogische (nämlich ethische) Deutung durchaus möglich — ist einer solchen Fundierung noch nicht Genüge geschehen. Diese Beglaubigung gelingt der Pädagogik eben nur, wenn sie ihr Gebiet (die *Paideia*) nicht nur „vom Kinde aus“ (im alltäglichen Sinne dieses Schlagworts) anerkennt und aufbaut, sondern jenes selbst als ein relativ autonomes Kultursachgebiet neben die übrigen objektiven Ordnungen der Kultur stellt (und wenn sie dabei die Furcht vor der erkenntnistheoretischen Fragestellung aufgibt). Eine solche Beglaubigung kann wieder nur in einem viel weiteren wissenschaftstheoretischen Rahmen gelingen: nur im Zusammenhange eines logisch fundierten Systems der Bildungswissenschaft kann sich die echte Autonomie der Pädagogik definieren, zu welchem Ziel hin heute, wo man in den Auseinandersetzungen noch mitten drin steht, der Weg freilich noch weit ist.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Grunwald, Georg, Dr., Hochschulprofessor in Regensburg, *Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick und programmatischer Ausblick.* Herder & Co., Freiburg i. Br., 1927. 286 S.

Daß die Pädagogik noch nicht in den Stand einer festen Wissenschaft getreten ist, ist eine häufig hörbare Klage. In der Tat ist die Zahl derjenigen Schriften dieses Gebietes, deren Lesung das Gefühl des Unbefriedigtseins zurückläßt, ungewöhnlich groß. Als Trost mag das treffende Wort des Verfassers des vorliegenden Werkes dienen: „Die Erziehungswissenschaft steht unseres Erachtens heute ungefähr an dem Punkte, an dem die Philosophie zur Zeit des Cartesius und Baco stand“ (S. 274). Dieses Urteil kommt aus dem Munde eines ausgezeichneten, durch anerkanntswerte und anerkannte pädagogische Schriften vielfach bewährten Mannes, der nun selber Hand anlegt, um dem genannten Übelstand abzuhelpen. Er tut es in doppelter Weise, in systematischer und in geschichtlicher. In jener Hinsicht gilt seine Untersuchung der Besinnung auf die methodischen Grundlagen der Pädagogik und der Bemühung um eine Eingliederung der Pädagogik in den Organismus der Wissenschaften. Den Weg dazu bahnt er sich durch eine lehrreiche geschichtliche Übersicht über die wichtigsten Richtungen der zeitgenössischen Erziehungswissenschaft, eine Übersicht, die, im Geiste wissenschaftlicher Objektivität gehalten und in schöner Umsicht durchgeführt, in eine kritische Würdigung der betreffenden pädagogischen Strömungen ausmündet, wodurch der prinzipielle Teil vorbereitet wird. Als solche Hauptrichtungen unterscheidet Grunwald erstens die revolutionäre Pädagogik, zweitens die experimentelle Pädagogik, drittens die philosophische Pädagogik, viertens die theologische Pädagogik. Überall wird die Sachkunde, über die der Verfasser in hervorragendem Maße verfügt, angenehm spürbar, und mit ihr paart sich eine wohlthuende Vorurteilslosigkeit. Dabei ist die relative Schätzung, die auch der experimentellen Pädagogik zuteil wird, darum besonders bemerkenswert, weil Grunwald, ein treuer und überzeugter Katholik, auch für das Recht und die Unentbehrlichkeit der philosophischen und der theologischen Pädagogik eintritt. Nicht ganz aus ihren weltanschaulichen Tiefen und aus ihrem Ethos heraus verstanden scheint mir die „revolutionäre“ Pädagogik. Zwar würdigt er sie als ein Symptom unserer Zeit (S. 68), dennoch fällt er über sie das viel zu strenge Urteil: „Vom wissenschaftlichen wie vom praktischen Standpunkt aus können wir ihr Auftreten nur bedauern“ (S. 63); sie hemme den wahren Fortschritt der wissenschaftlichen Pädagogik. Dieser Entscheidung dürfte zu erwidern sein: Hinter der Entstehung dieser Pädagogik liegen schwerste seelische und moralische Nöte, deren verständnisvolle Berücksichtigung eine der wichtigsten pädagogischen und wissenschaftlichen Pflichten bedeutet. Wie bald würde die Wissenschaft einer Erstarrung verfallen, wenn nicht ab und zu solche „Revolutionäre“ auftreten würden, die gerade durch das scheinbare Übermaß ihrer Forderungen und das zunächst alle methodische Behutsamkeit angeblich außer acht lassende Ungestüm ihrer Fragestellungen den Mut zur Stellung neuer Aufgaben erwecken, wobei die Sorge und die Verpflichtung um die Lösungen im Hintergrund bleiben können? Auch auf pädagogischem Gebiete haben sich in zahlreichen Fällen und oft sehr bald übergroße Forderungen als realisierbar und fortschrittsfördernd erwiesen, wie z. B. der Fall Ludwig Gurlitts zeigt, der in seiner „Selbstdarstellung“ es übrigens ablehnt, zu den Vertretern des Radikalismus gerechnet zu werden, und der erklärt, daß das Heil nie in den Extremen liege. Man muß die manchmal überstarken Worte solcher impulsiven Männer nicht zu genau nehmen. Auch auf dem Gebiete der Pädagogik sind die meisten ganz großen Förderer zunächst als Revolutionäre angefeindet worden. Vielleicht hätten überhaupt sowohl die Darstellung als auch die Kritik der pädagogischen Richtungen nach der positiven und nach der negativen Seite eine Vertiefung vertragen. Sehr wertvoll ist in denjenigen Kapiteln, die der Schilderung der philosophischen und der theologischen Pädagogik gewidmet sind, die ausgiebige Heranziehung katholischer Pädagogen; man macht hier manche neue und förderliche Bekanntschaft persönlicher Natur, wie man auch mit Interesse von manchen Problemen sachlicher Art vernimmt, deren Behandlung gerade der katholischen Pädagogik und Katechetik eigen ist, die aber in einer protestantischen oder in einer rein weltlichen Pädagogik im Durchschnitt unbeachtet bleiben. Was nun jene oben erwähnte Verteilung der pädagogischen Strömungen anbelangt, so dürfte zu erwägen sein, ob sie nicht zugunsten der Berücksichtigung einer fünften Richtung, nämlich der im eigentlichen Sinne „kultur- und geistesge-
Kantstudien XXXV. 36

schichtlichen“ zu erweitern wäre. Gelegentliche Hinweise auf diese Richtung und auf einige ihrer Vertreter wären in einer späteren Auflage vielleicht zu einem selbständigen Kapitel auszubauen.

Der Überblick über die Hauptrichtungen der Pädagogik dient nun der Absicht, Richtlinien für die Weiterarbeit und für die Vervollkommnung der Pädagogik zu gewinnen. Auf der Grundlage einer umfassenden Besinnung auf die Prinzipien der Pädagogik überhaupt soll ein zusammenfassendes Arbeitsprogramm entworfen werden. Dieser zweite, systematische Teil liegt nun bloß im Entwurf vor, dessen Ausführung der angekündigten, ihren allgemeinsten Zügen nach kurz umschriebenen „Einleitung in die Pädagogik“ überantwortet wird. Was unser Verfasser in dieser Einleitung zu geben verspricht, spannt unsere Erwartungen. Denn die Einlösung dieses Versprechens wird bei dem wissenschaftlichen Ernst, ferner bei der Bewandertheit Grunwalds auf dem pädagogischen und dem philosophischen Gebiet, nicht zuletzt bei seiner Umsicht und bei seinem Bestreben um Objektivität in der Tat eine wissenschaftliche Lücke ausfüllen, um einmal diese banale Redewendung zu gebrauchen. Sympathisch berührt es, daß jene Einleitung, wie die Andeutungen in dem vorliegenden Buche an die Hand geben, sowohl die Frage der Methode der Pädagogik und im Anschluß daran das Problem der Selbständigkeit der Pädagogik, d. h. ihre Abgrenzung nach außen und nach innen, als auch die unauflösliche Wechselbeziehung zwischen den pädagogischen Fragen und den Fragen der Welt- und Lebensanschauungen des Genaueren behandeln wird. Und daß die Bearbeitung des Methodenproblems keine nebensächliche Angelegenheit bedeutet, weiß unser Verfasser, und er betont die Wichtigkeit dieses Punktes mit erfreulicher Bestimmtheit. Was in dem vorliegenden Werk bis jetzt für die Klärung und Entscheidung dieser Fragen vorgebracht ist, verbleibt noch zu sehr in allgemeinen Formulierungen. Verheißungsvoll aber schon ist es, daß diese Probleme überhaupt gesehen sind und ihre Behandlung als eine wissenschaftliche Aufgabe erkannt ist. Möge sich der verehrte Herr Verfasser bei der Ausarbeitung seiner „Einleitung“, d. h. bei seiner Grundlegung der Pädagogik, auch stets seiner trefflichen und treffenden Erkenntnis bewußt bleiben, daß keine Pädagogik ohne eine metaphysische Wertlehre möglich ist. Möge er uns eine solche, in der Metaphysik verankerte pädagogische Wertlehre recht bald schenken.

Berlin.

Arthur Liebert.

Hoffmann, Erika, Dr. phil., Das dialektische Denken in der Pädagogik (aus: Göttinger Studien zur Pädagogik, hrsggb. von Prof. Dr. H. Nohl, Heft 11). Julius Beltz, Langensalza 1929. 86 S.

Die Verfasserin erläutert in der Einleitung den Begriff der Dialektik und deutet ihn im Sinne des deutschen Idealismus als „Lehre der geistig-lebendigen Entwicklung überhaupt mit der Spitze einer letzten Synthese“, um dann die Bedeutung der dialektischen Methode für die Pädagogik zu untersuchen, und zwar im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Rationalismus, Sturm und Drang, Pestalozzi, Fichte, Hegel, Schleiermacher und den Pädagogen der Gegenwart bis zu den neueren Vertretern der Diltheyschen Richtung. Die Pädagogik der Aufklärung ist „undialektisch“, während der Sturm und Drang den Lebenswiderspruch „entdeckt“. Hier wird Pestalozzi besonders gewürdigt, der als die pädagogische Gestalt des Sturms und Drangs bezeichnet wird. Die Antinomien der Pädagogik werden an den Faktoren: Kind, Erwachsener und Kultur aufgezeigt. „Die dialektische Methode des deutschen Idealismus stellt einen großartigen Versuch dar, vom Denken her den Widerspruch des Lebens zu überwinden“: Fichte, Hegel und Schleiermacher werden nacheinander behandelt, wobei die positive Bedeutung Schleiermachers für die Pädagogik besonders deutlich wird. Verfasserin bringt ihr Ergebnis auf die Formel: „Je echter die pädagogische Haltung, desto weniger Dialektik und umgekehrt.“ Vielleicht wäre es deutlicher, wenn sie hinzufügte: „begriffliche“ oder „theoretische“ Dialektik. Unter den neueren Pädagogen wird die dialektische Pädagogik des Katholizismus (Romano Guardini) kritisch gewürdigt. Abschließend werden Dilthey und seine pädagogischen Fortsetzer besprochen als „die letzte Form der modernen Dialektik“, die „Dialektik der Lebensphilosophie“, die an Schleiermacher anknüpft. Hier liegt nicht mehr ein logisches „System des Erkennens“ vor, sondern ein „System des Verstehens“, bei dem die einzelnen Momente nicht als logisch notwendige Gegensatzpaare einander gegenüber treten, sondern sich

einfach, der Wirklichkeit des Lebens entsprechend, ganz natürlich „wie Zellengewebe aneinanderschließen“. Diese Form der Dialektik vertreten in der Pädagogik besonders Nohl und Spranger (im Gegensatz zu Litt und Cohn). Es handelt sich hier nicht mehr um logische Aufhebung der „irrationalen“ Gegensätze und Widersprüche des Lebens, sondern vielmehr um ihre deutlichere Herausstellung und Erfassung und die dadurch gegebene pädagogische Aufgabe. — Die Abhandlung von H. wirkt in ihrem klaren Aufbau überzeugend. Manchmal erschwert die knappe Form das Verständnis, und als Abschluß wäre eine zusammenhängende Rekapitulation erwünscht gewesen.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Hönigswald, Richard, o. ö. Professor an der Universität München. Über die Grundlagen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Frage des pädagogischen Universitätsunterrichtes. 2., gänzlich umgearbeitete Auflage. München. E. Reinhardt, 1927. 224 S.

Der Verfasser legt nach etwa zehn Jahren eine zweite völlig umgearbeitete Auflage seines Werkes vor. Während die erste Auflage rein programmatisch war, bietet er in der Neuauflage bereits die Umriss einer Theorie. Dabei sind die Gedankengänge der in der Zwischenzeit erschienenen Werke des Verfassers, „Grundlagen der Denkpsychologie“ und „Vom Problem des Rhythmus“, ausgewertet und weiter verfolgt. — Die Arbeit des Verfassers gibt, wie der Titel sagt, eine Grundlegung der Pädagogik. Dabei steht für den Verfasser im Vordergrund des Interesses (vgl. den Untertitel) die Frage, wie Pädagogik auf der Universität zu lehren sei. Mit Recht sieht er neben der selbstverständlichen Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung auch in der „Heranbildung der persönlichen Träger der höchsten kulturellen Aufgaben und Pflichten des Staates“ eine Aufgabe der Universität. Und dazu gehört für unser Gebiet in erster Linie eine „Wissenschaft vom Begriff der Pädagogik“, die aber auch die pädagogische „Technik“ mit umfaßt. Alle Pädagogik ist ein „Tun“, also auch alle pädagogische Theorie eine „Theorie dieses Tuns“ oder „die Wissenschaft von den Voraussetzungen des pädagogischen Handelns selbst“, die „Wissenschaft von den pädagogischen Werten, die selbst außer- und überwissenschaftlich sind“, „Theorie des Unterrichts sowohl wie der Erziehung“, nicht im Gegensatz zur „Praxis“, sondern gerade unter Einschuß und Umfassung derselben.

Schon diese kurzen Anführungen aus der Einleitung mögen den Standpunkt des Verfassers einigermaßen kennzeichnen. Die folgenden Abschnitte enthalten nun die nähere Begründung des These des Verfassers, daß „die Aufgaben der Pädagogik als Wissenschaft die Aufgabe der Philosophie“ überhaupt seien. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Pädagogik findet ihre Antwort in dem Satze: daß dieselbe nur durch „die bewußte und methodische Eingliederung der Pädagogik in die Fragestellungen der wissenschaftlichen Philosophie“ verbürgt werden könne. Daß diese Erwägungen aber natürlich „nicht im allgemeinen stecken bleiben“ dürfen, sondern durchaus auf konkrete, greifbare Werte bezogen werden müssen, zeigt der Abschnitt „Pädagogik und Kulturbegriff“, in dem die „Idee der Höherbildung der Menschheit“ als die eigentliche pädagogische Idee nachgewiesen wird. Im dritten Hauptabschnitt des Buches werden die philosophischen Einzelfächer (Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie, Ästhetik, Geschichts- und Religionsphilosophie, Geschichte der Philosophie) als die Grundlagen des pädagogischen Universitätsunterrichts nachgewiesen. Der Schlußabschnitt ist dem Verhältnis der Pädagogik zur Psychologie gewidmet, und hier tritt die Eigenart der Auffassung des Verfassers von der grundlegenden Bedeutung der „Psychologie des Denkens“ deutlich in den Vordergrund. Nur eine Psychologie, die sich grundsätzlich als Funktion des „Wissens“ versteht, das immer ein „Wissen vom Wissen und in diesem Sinne ein „Denken“ sein müsse, sei in der definierten Bedeutung des Wortes „pädagogisch“. Nur eine „Psychologie des Denkens“ (im Sinne des Verfassers) könne also zu den methodischen Voraussetzungen der Pädagogik gehören.

Im Schlußwort weist der Verfasser nochmals mit allem Nachdruck das naheliegende Mißverständnis zurück, als ob der von ihm vertretene Standpunkt darauf hinauslaufe, die Pädagogik a priori zu konstruieren oder dogmatisch zu rationalisieren. Es kommt dem Verfasser vielmehr nur darauf an, den philosophischen Charakter des Lehrfachs der Pädagogik zu erweisen. Und dieser Nachweis dürfte ihm durch seine äußerst

gründlichen, klaren und präzisen Darlegungen für alle vorurteilslos Denkenden auch dann gelungen sein, wenn man nicht allen Einzelausführungen und Formulierungen (z. B. bezüglich des m. E. zu engen Begriffs „Denkpsychologie“) unbedingt zustimmen kann. Eine wertvolle Ergänzung würde m. E. in der Richtung einer stärkeren und ausdrücklicheren Berücksichtigung der biologischen Grundlagen der Pädagogik liegen (vgl. Karl Lutz, *Erziehung und Leben*, Oldenburg 1927).

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Jaensch, Erich, o. ö. Prof. an der Universität Marburg. *Pestalozzi. Der Geist und das Erbe seines Wirkens im Lichte der Gegenwartsaufgaben von Kultur, Philosophie und Psychologie*. Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1927. 77 S.

Das Buch ist aus einer Festrede erwachsen und will zeigen, was an Pestalozzi zeitüberlegen ist, was von seinen Voraussetzungen sich bestätigt und erfüllt hat, und in welcher Weise wir heute noch an ihn anknüpfen können. Jaensch meint, daß die Pestalozzischen Grundbegriffe nur von der empirisch vorgehenden Bewußtseinsforschung ganz geklärt werden können. Das Besondere, worauf die Gedankenwelt Pestalozzis abzielt, sieht er in dem „Idealismus des Nahen“ (im Gegensatz zu einem sensualistischen Realismus einerseits und einem transzendentalen Idealismus anderseits). Pestalozzi ist kein philosophischer Systematiker. Aus ihm spricht die tiefere, freilich auch unsicherere und schwerer verständliche „Logik des Herzens“. Der Verfasser bringt Pestalozzi ein außerordentlich warmes, liebevolles Verständnis entgegen und vertritt die Überzeugung, daß man seine praktische Bedeutung für die Kultur der Menschheit kaum zu hoch einschätzen könne. Pestalozzis Menschen- und Kinderliebe rage doch noch über den platonischen Eros hinaus. Die Eigenart seiner Liebe ruhe darin, daß sie sich nicht ins Ferne und Transzendente verliere, sondern auf die allernächste Nähe und eine konkrete Wirklichkeit gerichtet sei, nämlich die armen Kinder des Volkes. Daß Pestalozzi damit über das Christentum noch hinausführe (wie der Verfasser S. 15 f. andeutet), kann freilich nur in dem Sinne zugegeben werden, daß Pestalozzi über gewisse einseitig transzendente Entwicklungsformen des Christentums hinausführt, während er die konkreten Diesseitsaufgaben des „Reiches Gottes“ ja gerade im genuin christlichen Sinne zu verwirklichen unternimmt. Ebensowenig wie das Christentum als Ganzes einem bloßen „Idealismus der Ferne“ zugewiesen werden kann, würden dies wohl alle für Kants Ethik zugestehen können. So gewiß Kant das sittlich Gute dem bloß Natürlichen (oft zweifellos unnötig schroff) gegenüberstellt, so fest steht doch auch, daß er gerade das „moralische Gesetz“ (im Gegensatz zu den jenseitigen Sternen) im eigenen Innern des Menschen vorfand! Der Verfasser betont denn auch am Schluß seiner Ausführungen mit allem Nachdruck wieder die Verwandtschaft Pestalozzischer Ideen mit Kants „Kritik der Urteilskraft“.

Andrerseits hebt Jaensch mit Recht Pestalozzis Verdienst hervor, in der Nachfolge Rousseaus das Vertrauen zu der gesunden ursprünglichen Natur des Menschen wieder zu Ehren gebracht zu haben. Der Verfasser geht dann weiter auf die einzelnen tragenden Faktoren der Pestalozzischen Pädagogik ein (die Bedeutung der Mutter für die Erziehung, den Sinn und Wert der „Anschauung“ als Mittelpunkt seiner Erziehungslehre und die Forderung eines natürlichen organischen Aufbaus der Jugendbildung) und zeigt dabei insbesondere den Zusammenhang der in der modernen Jugendpsychologie betonten „Eidetik“ mit der Pestalozzischen „Anschauung“, sowie die Bedeutung des anschaulich gerichteten Denkens überhaupt. Die letzten Ausführungen enthalten viele Hinweise auf die neuere Psychologie und zum Teil noch im Fluß befindliche Untersuchungen, sofern sie in Anlehnung an die Ideen Pestalozzis wissenschaftlich weiterzuführen bemüht sind. — Das besprochene Buch erscheint dem Rezensenten daher gleich gut geeignet, in die Ideenwelt Pestalozzis einzuführen wie auch Verständnis für die Arbeitsweise und Ziele der modernen Jugendpsychologie zu vermitteln.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Kammel, Willibald, Einführung in die pädagogische Wertlehre. Handbücherei der Erziehungswissenschaft, herausgegeben von Fr. Schneider, 17. Bd., Paderborn 1927, F. Schöningh. XV und 210 S.

Das Buch stellt enzyklopädisch-referierend die Geschichte der pädagogischen Wertlehre, vornehmlich die Auffassungen Otto Willmanns, und die Bedeutung der Güter-

und Wertlehre für die Pädagogik dar. Wer einen Überblick über die Literatur und eine erste Sichtung bequem zur Hand haben will, der kann sich dieses Sammelberichtes bedienen.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

Lutz, Karl, Dr. phil., *Erziehung und Leben, die Begründung einer lebenswichtigen Pädagogik*, Oldenburg 1927, Schulze. 105 S.

Die Bemühungen der wissenschaftlichen Vertreter der Pädagogik, ihr Lehrfach als eine wirkliche und selbständige Wissenschaft zu erweisen (vgl. z. B. Hönigswald, *Über die Grundlagen der Pädagogik*), werden in diesem Buche von einem neuen Gesichtspunkt aus unternommen, nämlich von dem der Biologie, aber nicht einer veralteten materialistisch-mechanischen, sondern einer modernen „teleologischen“ Biologie. Der Verfasser will damit die Pädagogik von aller Metaphysik, Philosophie und Weltanschauung unabhängig machen, um sie eben dadurch zu einer selbständigen Wissenschaft zu erheben. Dieser Weg ist neu und, man kann wohl sagen, in dieser Ausschließlichkeit überraschend. Man wird freilich nach Lektüre seines Buches nicht umhinkönnen, dem Verfasser zuzugestehen, daß es einen guten Sinn und zweifellosen Wert hat, die Erziehung unter diesem neuen Gesichtswinkel, nämlich „als eine wichtige Funktion des gesamten organischen Geschehens“ zu betrachten. „Die Erziehung als Lebensfunktion, d. h. die Erziehung mit dem Ziele der körperlichen und geistigen Funktionstüchtigkeit der Persönlichkeit und des Gemeinschaftsorganismus“ ist Gegenstand der Lutzschen Untersuchung. Dabei konnte der Verfasser natürlich nicht umhin, auf die Methoden und Aufgaben der modernen, teleologisch gefaßten Biologie ausführlicher einzugehen. Besonders berücksichtigt ist dabei der Zusammenhang zwischen der Biologie und der Werttheorie. Es wird gehandelt vom Begriff des Lebens, vom Sinn der Lebenseinrichtungen, von den Lebenswerten, vom Wesen und Sinn der Erziehung, von der Pädagogik als selbständiger Wissenschaft und von den Aufgaben der lebenswissenschaftlichen Pädagogik.

Verfasser vertritt die Ansicht, daß nur ein von philosophischen Begriffskonstruktionen und weltanschaulichen Bindungen freie Pädagogik zu einer selbständigen Wissenschaft führen könne, wie dies in anderen Ländern (bes. Amerika) schon in weit höherem Maße erreicht sei als in Deutschland, wo immer noch unter dem Einfluß von Autoritäten das gesamte Bildungs- und Erziehungswesen von bestimmten Weltanschauungsgemeinschaften abhängig geblieben sei. Das praktische Ziel des Verfassers ist daher die konfessionslose und überhaupt in keiner Weise weltanschaulich gebundene „Gemeinschaftsschule“.

Auch wenn man dem Verfasser in seiner Beurteilung des Verhältnisses der Pädagogik zur Philosophie, seiner Stellungnahme zur Wertphilosophie und seinen praktischen Folgerungen vielfach grundsätzlich widersprechen muß, wird man doch seiner Schrift den Wert beimessen müssen, auf die wichtigen Beziehungen der Pädagogik zu den Verhältnissen des tatsächlichen Lebens mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Sicherlich ist unsere ganze Pädagogik noch immer viel zu lebensfremd und lebensfern, und es kann nur nützlich sein, wenn auch die wissenschaftliche Pädagogik auf die Notwendigkeit verwiesen wird, sich eingehender mit den biologischen Grundlagen der Erziehung und Bildung und daher auch der modernen wissenschaftlichen Biologie zu befassen. Aber damit ist freilich noch keineswegs die Notwendigkeit gegeben, die Pädagogik, wie der Verfasser will, von der Philosophie und weltanschaulicher Einstellung völlig zu „befreien“. Denn eine universale Philosophie und Weltanschauung kann sehr wohl auch eine eingehende Berücksichtigung der biologischen Faktoren einschließen, und andererseits wird auch der Verfasser trotz seiner ausschließlich empirisch-biologischen Einstellung niemals der Philosophie und Weltanschauung entrinnen und entraten können. Auch sein biologischer Empirismus ist schließlich, recht verstanden, Philosophie und Weltanschauung! Es kann daher dem Verfasser der Einwand nicht erspart werden, daß er sich im Rahmen seiner pädagogischen Theorien von Philosophie und Weltanschauung einen zu engen Begriff gebildet hat, der dann naturgemäß mit seiner Biologie in Widerstreit gerät. Richtiger wäre es gewesen, die zweifellos wertvollen Gesichtspunkte einer teleologischen Biologie der Philosophie und Weltanschauung einzuordnen und darauf dann eine philosophisch und weltanschaulich begründete und doch lebensvolle und lebensnahe Pädagogik aufzubauen.

Der Verfasser gibt auch selbst gelegentlich (z. B. S. 92) wenigstens zu, daß die Philosophie auch Bedeutung für die Pädagogik habe. Aber m. E. genügt dieses „auch“, keineswegs, sondern die universal gefaßte Philosophie ist entweder die einzige und umfassende Grundlage der wissenschaftlichen Pädagogik, oder sie kommt überhaupt nicht in Frage, und man sollte sie dann lieber ganz beiseite lassen. Für eine nur gelegentliche und zusätzliche Berücksichtigung ist die Philosophie ihrem ganzen Wesen nach überhaupt nicht geeignet.

Trotz dieser grundsätzlichen Einwendungen soll aber noch einmal betont werden, daß das mit großer pädagogischer Liebe verfaßte Buch beachtenswerte und neue Anregungen von bleibendem Werte darbietet und geeignet ist, entgegengesetzte Einseitigkeiten auszugleichen.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Mann, Georg, Dr., †., Lessings Pädagogik. Langensalza 1929 (Manns Päd. Magazin Nr. 1000, 70 S.).

Diese aus dem Nachlaß des inzwischen verstorbenen Verfassers stammende Schrift bietet eine kurze und durchsichtige Übersicht über die pädagogischen Gedanken Lessings. Sie werden gegen die Aufklärung abgezeichnet und nach den beiden Seiten der erzieherischen Zielbildung und der Erziehungsmittel dargelegt. Wahrheit und Tugend beherrschen das Erziehungsideal; Entwicklungslehre und Seelenwanderung weisen den Weg zur Vollkommenheit; Menschheitsidee und Spinozistische Tugendlehre geben für diese besonderen Gedanken den allgemeinen Hintergrund ab. — Die Erziehungsmittel sind Zucht und Unterricht. Sie haben die Aufgabe, „Kräfte zu entwickeln“ und „beizubringen“. Eine strenge Scheidung zwischen unterweisendem Unterricht und erzieherischer Zucht ist jedoch nicht möglich; jeder Unterricht ist erziehend, alle Erziehung dagegen kann nicht des Intellektuellen entbehren, jener „völligen Aufklärung“, die allein wahre „Reinigkeit des Herzens“ zu erzeugen vermag.

Halle a. d. S.

Dr. W. Hehlmann.

Offner, Max, Dr., Oberstudiendirektor in Günzburg, Die geistige Ermüdung. Eine zusammenfassende Darstellung des Wesens der geistigen Ermüdung, der Methoden der Ermüdungsmessung und ihrer Ergebnisse speziell für den Unterricht. 2., vermehrte und umgeänderte Auflage. Berlin 1928. VIII, 180 S.

Die Arbeit Offners ist seit der 1. Auflage auf das Doppelte ihres Umfangs angewachsen. Auch in dieser Form indes will sie mehr kritisches Referat und systematische Zusammenfassung sein als Neubearbeitung besonderer Probleme. Sie behandelt, indem sie das Physiologische stärker hervortreten läßt, ausführlich die Fülle der Methoden der Ermüdungsmessung, gibt im 2. Teil einen Überblick über die dabei gewonnenen Gesetzmäßigkeiten und sucht diese für die Schularbeit fruchtbar zu machen. Aus diesem Grunde wird einer Reihe von Sonderfragen, der Ermüdbarkeit in verschiedenen Lebensaltern und bei verschiedenen Individualitäten, der Unterrichtsdauer und dem Arbeitswechsel, dem Unterrichtsstoff und der Lehrperson, ein verhältnismäßig breiter Raum zugewiesen und so ein wesentlicher Beitrag zur Hygiene der geistigen Arbeit geliefert. — Das Buch ist augenblicklich die beste Zusammenfassung der hier in Frage kommenden Forschungsergebnisse.

Halle a. d. S.

Dr. W. Hehlmann.

Otto, Ernst, o.ö. Prof. an der deutschen Universität in Prag, Allgemeine Erziehungslehre. Quelle & Meyer, Leipzig 1928. 354 S.

Ernst Otto faßt die Pädagogik als eine normative Wissenschaft vom „Seinsollenden“, und zwar vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft, wie sie sein sollen“. Er will die Pädagogik als Wissenschaft aus dem normativen Gesetze der Idee einheitlich begründen. Dies führt er in der Weise durch, daß er in einem ersten Teil die Frage nach dem allgemeinen Erziehungsideal überhaupt und dem des abendländischen und deutschen Menschen insbesondere stellt und beantwortet, um dann in einem zweiten Teil zu zeigen, wie dieses allgemeine Erziehungsideal verwirklicht werden kann.

Der erste Teil ist, seinem Stoff entsprechend, durchaus theoretisch-abstrakt gehalten und trotz sehr klarer Darstellung nicht ganz leicht zu lesen. Jedenfalls setzt er starkes philosophisches Interesse und Verständnis voraus. Wer das nicht in genügendem Maße besitzt, wird, wie ich bei jungen Pädagogen, denen ich das Buch zum Referat übergeben hatte, beobachten konnte, bei der Lektüre leicht ermüden. Aber der Verfasser will ja eine theoretisch-philosophische Grundlegung geben. Und da unsere junge Wissenschaft der Pädagogik dieser Grundlegung dringend bedarf, so ergibt sich die unabwiesliche Forderung einer gründlichen philosophischen Vorbildung aller derer, die sich dem Studium der Pädagogik widmen wollen. Doch dies nur nebenbei. — Der Verfasser knüpft in seinem ersten Teil besonders an Paul Natorps Sozialpädagogik, Alfred Vierkandts Gesellschaftslehre und Ferdinand Tönnies „Gemeinschaft und Gesellschaft“ an. Er erfaßt das Subjekt in enger Verknüpfung mit seiner Umwelt und betont im Unterschied von der bloß empirisch gegebenen „Gesellschaft“ die „Gemeinschaft“ als das „Seinsollende“ oder die „zu verwirklichende Idee“. Als „Urphänomene“ des gesellschaftlichen Lebens betrachtet er „Macht“ und „Liebe“ und sieht das Bildungsideal darin, „Menschen zu erziehen, die den Sinngehalt der Macht und der Liebe wahrhaft und echt, d. h. im kritisch-normativen Sinn erfüllen“. Diesen „Sinngehalt“ sucht er allgemeingültig herauszuarbeiten und veranschaulicht ihn an den „gesellschaftlichen Urgebilden“ der Familie und des Volksstaats, mit besonderer Blickrichtung auf den „deutschen Menschen“ und dessen besonderes Persönlichkeitsideal. Ich mache in diesem Zusammenhang auf die sehr instruktiven Ausführungen über die verschiedenen Nationaltypen (Engländer, Franzose, Deutscher, Inder) aufmerksam (S. 111 ff.). Die Bedeutung der Renaissance für den modernen Europäer (im Unterschied vom antiken und orientalischen Menschen, die dieses Erlebnisses ermangeln) wird besonders gewürdigt und dem deutschen Menschen das Bildungsziel gesetzt, „die ungezügelte Phantasie abstrakter Ideenhaftigkeit, den ungestümen Drang faustischen Wirkens und die Besonderung weltlicher und religiöser Art zu überwinden und zur gefälligen Form persönlicher Selbstdarstellung zu gestalten, und so, sich selbst treu, die eigene Idee in ihrer leibseelischen Einheit und Ganzheit zu verwirklichen“. Das ist vielleicht etwas umständlich ausgedrückt, zeigt aber gerade auch die philosophische Art und Absicht des Verfassers, das Wesentliche vollständig zu erfassen und zu formulieren.

Der Verfasser vertritt einen in unserer Zeit besonders wohlthuenden und notwendigen philosophisch-pädagogischen Idealismus mit dem Ziel geläuterter Persönlichkeits- und Gemeinschaftskultur oder kurz einer Humanität in deutscher Ausprägung.

Der umfangreichere zweite Teil behandelt die Erziehung des Körpers, des Trieb- und des geistigen Menschen. In dem letzterwähnten Abschnitt, auf dem natürlich der Hauptton liegt (S. 182—349), wird unterschieden: die persönliche Erziehung, die Schule und die überpersönliche Erziehung (Erwachsenenerziehung). Es ist bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes leider unmöglich, auf Einzelheiten in diesen überaus eindrucksvollen Darlegungen des zweiten Teils, die auf dem theoretischen ersten Teil folgerichtig und organisch aufgebaut sind, näher einzugehen. Der Verfasser zeigt auch hier überall die Geschlossenheit eines charaktervollen deutschen Idealismus, vermeidet aber jede Einseitigkeit und Versteiegenheit. Sein Idealismus ist durchaus besonnen, kritisch und aktivistisch, indem er den realen Verhältnissen und konkreten Bedürfnissen des Lebens gerecht wird, — und bleibt doch immer Idealismus, gesunder Idealismus, der in einer ideellen Welt gründet und auf eine ideelle Welt abzielt. Dies zeigt besonders schön und klar der Schlußsatz des ganzen Werkes: „Humanität und Gottes Reich liegen nicht hinter uns, sondern vor uns als die höchste Aufgabe der Menschheit. Ihr Sinn ist die Vollendung sittlich-religiöser Persönlichkeiten in der Gemeinschaft der Macht und Liebe.“ — Ich wünsche dem wertvollen Buche viele verständnisvolle Leser, namentlich unter den jungen Pädagogen.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Pfahler, Gerhard, a.o. Professor an der Universität Rostock, System der Typenlehren. Ergänzungsband 15 der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane mit 20 Abbildungen im Text. Joh. Ambrosius Barth, Leipzig 1929. 334 S.

Der Verfasser meint, daß alle psychologischen Typen untereinander innerlich zusammenhängen, so daß man von einem „System“ (s. Titel) reden könne. Darüber hin-

aus sieht er aber die Aufgabe eines verantwortungsvollen Erziehers darin, den unveränderlichen „Kern der Individualität“ und das „Richtungsgesetz“ seines „Werdeprozesses“ herauszufinden. Es kann nicht genügen, das Geheimnis der Individualität ganz im allgemeinen zu berücksichtigen. Vielmehr beginnen die eigentlichen Rätsel erst hinter dieser Tatsache der Individualität, wie sie sich besonders in der Zuwendung zu bestimmten Kultur- und Wertgebieten oder einem bestimmten Berufe dokumentiert. Es kommt auf das „Wie“ dieser „Zuwendung“ an, ihre Form und Ausprägung im einzelnen. Dies ist durch Rückschlüsse auf die inneren Zusammenhänge der Anlagen möglich, die wiederum dadurch erschwert werden, daß diese Anlagen in den seelischen Lebensäußerungen meist verhüllt erscheinen. Der Verfasser meint daher den in der Vererbungsforschung allgemein üblichen Anlagebegriff „auf rein formale Grundfunktionen und ihr dynamisches Ineinander“ einschränken zu sollen.

Der Charakter der Schulgemeinschaft verlangt von dem Erzieher, seine Einwirkungen auf das Individuum mit der pflichtmäßigen Rücksichtnahme auf die Vielheit der Schüler in Einklang zu bringen. Außerdem ist die wissenschaftliche Psychologie von dem für die Kinder aller Altersstufen allgemein Gültigen ausgegangen. Aus beiden Gründen kann nicht schon sofort eine „pädagogische Individualcharakterologie“ angestellt werden, sondern der Weg muß über die Zwischenstation der Typenlehre, d. h. des für bestimmte Individualitätsgruppen Gültigen führen.

Die psychoanalytischen Versuche mit ihrer voreiligen Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen werden vom Verfasser mit Recht sehr kritisch beurteilt. Auf der anderen Seite darf die typologische Betrachtungsweise nicht zum Schematismus führen. Dies kann dadurch vermieden werden, daß die Typenlehre bewußt und klar nur als Zwischenstation auf dem Wege zur Erforschung des Individuums angesehen und gewertet wird.

Eine Anwendung seiner Typenlehre auf das Leben der Praxis vermeidet der Verfasser mit Vorbedacht, weil dafür die Zeit noch nicht gekommen sei. Trotzdem kann auch der Praktiker aus dem klar und gründlich geschriebenen Buche Pfahlers viel für seine Praxis lernen, wenn er die Theorie an den aus eigener Arbeit gewonnenen Kenntnissen und Erfahrungen nachprüft. Zur Erleichterung des Verständnisses seiner nicht eben müheles lesbaren Abhandlung empfiehlt der Verfasser selbst, das zusammenfassende Schlußkapitel vorwegzulesen. Das Studium der Pfahlerschen Darlegungen kann (und soll nach der Ansicht des Verfassers) den Gegensatz zwischen der sog. naturwissenschaftlichen und der sog. geisteswissenschaftlichen Psychologie überwinden helfen. In dieser Zielsetzung (in ausdrücklicher Anlehnung an Oswald Kroh, dem das Buch gewidmet ist) und in dem Nachweis, daß schließlich doch beide Methoden aufeinander angewiesen sind, liegt ein besonderes Verdienst des besprochenen Buches.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Ritter, Robert, Das geschlechtliche Problem in der Erziehung. Ernst Reinhardt, München 1928. 87 S.

Der Verfasser sieht richtig, daß die Not, speziell die sexuelle Not der heutigen Jugend nur durch ein auf tiefem Verstehen des jugendlichen Menschen beruhendes, wahrhaft pädagogisches Handeln behoben werden kann. Er deckt daher zunächst die seelischen Tatbestände des kindlichen und jugendlichen Sexuallebens auf, nicht um bloße Kenntnisse zu vermitteln, sondern um zum Verstehen der jugendlichen Situation zu führen. Die darauf folgenden pädagogischen Ratschläge für die Sexualerziehung der Kinder und der Jugendlichen bewegen sich auf der Linie einer besonnenen Willensführung, die den Geist der Reinheit, der Natürlichkeit und der Lebendigkeit höher stellt als äußerliche Aufklärung. „Alles Denken und Handeln und Fühlen und Wollen der Liebe, das durch die adelnde Kraft des Seelischen geweiht ist, ist gut. Eine feine und stille Scham und eine zarte Scheu vor Entweihung des Schönsten werden uns leiten, nur dann vom Eros und seiner Erfüllung zu sprechen, wenn es um der Liebe selbst willen geboten ist. Befangen, verlegen und unfrei kann nur der sein, der die Liebe entwürdigt hat, dessen Geist in polemischer Stellung zum Fleische steht. Wir werden die fruchtbaren und herrlichsten Kräfte des Körpers bejahen und uns ihrer freuen, um ihrer Schöpferkraft willen, und wir werden uns freuen über einen schönen, wohlgestalteten, anmutigen Menschenleib ebenso, wie wir uns freuen über eine schöne, edle, unverbildete Seele.“ „Durch Hingabe und Glauben an die schöpferische Kraft der Wahr-

heit, des Vertrauens und der Liebe werden wir unserer erzieherischen Aufgabe, die Jugend zu gemeinschaftsbejahenden, kraftvollen und liebesfrohen Menschen zu bilden, am besten dienen.“ Das Buch sagt dem erfahrenen Pädagogen nichts grundsätzlich Neues, doch kann die knappe und klare Zusammenstellung des Wesentlichsten aus der Jugendpsychologie unter dem Gesichtspunkt wahrhaft idealistischer Sexualerziehung und das beigefügte ausführliche Literaturverzeichnis namentlich dem jüngeren Erzieher wertvolle Winke geben, und vielleicht wird auch noch mancher alte Erzieher daraus lernen können.

Düsseldorf.

Oberstudiendirektor Lic. Dr. Kurt Kessler.

Röttcher, Feodor, Dr. phil., Die Erziehungslehre Kants und Fichtes. Hermann Böhlau Nachf., Weimar 1927. (Pädagogische Studien und Kritiken, Heft 1.) 121 S.

Die Arbeit gibt nicht, wie der Titel zunächst vermuten läßt, eine allgemeine Darstellung der Erziehungslehren Kants und Fichtes, sondern untersucht genauer das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei beiden Philosophen. Dies wird schon im Vorwort und im Inhaltsverzeichnis deutlich. In der Untersuchung Röttchers tritt der von Kant und Fichte vertretene Unterschied von Legalität und Moralität, Heteronomie und Autonomie naturgemäß in den Vordergrund. Der Verfasser sucht nun zu zeigen, daß dieser Dualismus „bei schärferem Zusehen sich keineswegs als wesentlicher sachlich-inhaltlicher Unterschied herausstellt“, und daß „der Begriff der Erziehung die Lösung der Antinomie von Recht und Sittlichkeit enthält“. Nur die Methode sei verschieden, Quelle von Recht und Sittlichkeit (die Vernunft) und ihr Gegenstand und Ziel (das praktische Handeln) seien gemeinsam.

Röttcher verfolgt in wesentlich analytischer Weise diese Antinomie und ihre Lösung im Schrifttum Kants und Fichtes und sucht, teils kritisierend, mehr aber noch interpretierend, letztere möglichst klar herauszuarbeiten. Der eigentliche Ertrag der Untersuchung ist sowohl in dem I., von Kant handelnden, wie auch im II., von Fichte handelnden Teil in einem „Die Erziehung“ überschriebenen Kapitel für jeden der beiden Philosophen einzeln zum Ausdruck gebracht. Leider aber hat der Verfasser am Schluß auf eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse verzichtet. Nur der Abschnitt über Fichte bringt ein kurzes Schlußurteil. Nach den Ausführungen im Vorwort hätte der Leser wohl einen mehr systematisch geformten Ausklang erwartet und wäre dafür dankbar gewesen.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Schlemmer, Hans, Oberstudiendirektor, Die religiöse Persönlichkeit in der Erziehung. Eine religions-philosophisch-pädagogische Untersuchung. 2., erweiterte Auflage. Berlin 1928. 88 S.

Auf dem Boden der Kantischen Philosophie stehend, legt Schlemmer in seinem Buche, das in zweiter, etwas erweiterter Auflage vorliegt, das Wesen der religiösen Persönlichkeit und ihre Bedeutung für die Erziehung dar. Die Religion hat keinen „Wahrheitsgehalt“, macht also keinen Anspruch auf Objektivität oder Wissenschaftlichkeit, ja sie steht dieser wesensmäßig fremd gegenüber. Schleiermachers „Gefühl des Unendlichen“, Ottos „Numinoses“ versuchen dem Gehalt des Religiösen begrifflich näher zu kommen. Dabei wird klar, daß die Maßstäbe zu seiner Beurteilung weder aus irgendeiner theoretischen Wissenschaft noch etwa aus der „Kultur“ genommen werden dürfen. Die grundsätzliche Selbständigkeit und Erhabenheit der Religion ist zwar mit ihrer großen Bedeutung für die Kultur nicht unvereinbar, darf aber nicht aus dieser abgeleitet werden. In dem Strukturaufbau der religiösen Persönlichkeit stellt sich dieser Sachverhalt so dar, daß sie im Religiösen von der Kultur erlöst, durch ihre Religiösität aber „zum eigentlichen Träger neuer Kulturwerte“ wird.

Die Möglichkeit religiöser Erziehung wird bejaht, die Bedeutung des Unterrichts für sie jedoch auf die Religionslehre eingeschränkt. Familienerziehung und persönliche Leitung bleiben die besten Wege zum religiösen Erlebnis. Wichtige Anteile fallen dem Kindergarten, dem Kindergottesdienst und der Jugendbewegung zu. Die Volkshochschule, besonders in der Form, wie sie von dem Dänen Grundtvig propagiert und eingeführt wurde, kann auf die Gesamtheit der religiösen Volksbildung einen großen Einfluß ausüben, wenn sie mehr und mehr auf persönlichen Beziehungen, gemeinsamem Ringen um innerste Fragen aufgebaut wird, wenn also nicht das unterrichtsmäßige

Theoretische den Betrieb beherrscht, sondern die führende religiöse Persönlichkeit, deren Hauptkennzeichen Gotterfülltheit, Richtungsstrenge, Liebe sein werden.

Die Arbeit Schlemmers gibt trotz ihres verhältnismäßig geringen Umfanges eine geschlossene und abgerundete Darstellung der gesamten religions-pädagogischen Lage.

Halle a. d. S.

Dr. W. Hehlmann.

Schmidkunz, Hans, Logik mit pädagogischen Anwendungen. I. Elementarlehre. Handbücherei der Erziehungswissenschaft herausgegeben von Friedrich Schneider. 13. Bd. Paderborn 1927. Verlag F. Schöningh. X, 324 S.

Für die Zwecke einer Handbücherei der Erziehungswissenschaft strebt dieses anregende Buch nach einer „Pädagogischen Logik“, welche die gesamte Logik nach allen ihren Anwendungen auf die Pädagogik darstellt. In bewußter Anlehnung an Alois Höfler und die kritische Bewegung der neueren Logik löst Sch. diese Aufgabe mittels einer selbständigen Durchdringung aller berücksichtigten Fragestellungen. Er weicht dem lästigen Formalismus aus, indem er die Grenzen und offenen Fragen der Logik erkennen läßt und die Ansatzstellen der Elementarlehre für eine Methodenlehre herausarbeitet. Ein aufgeschlossenes modernes philosophisches und pädagogisches Denken meistert mit unverkennbarer didaktischer Begabung die ineinandergreifenden Bezogenheiten zwischen Logik und Pädagogik. Freilich werden nur Fortgeschrittene die Schwierigkeiten überwinden, die gerade aus dieser In-Beziehung-Setzung zweier so problemreichen Wissenschaften wie der Logik und der Pädagogik sich ergeben. Die Anlage des Buches bestimmen didaktische Erwägungen. Ungewöhnlich sauber ist das sehr ausführliche Sachregister gearbeitet.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

Schneider, Artur, Dr. phil., Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. (I. Teil: Allgemeines. Erkenntnistheorie.) Handbücherei der Erziehungswissenschaft herausgegeben von Friedrich Schneider. 15. Bd. Paderborn 1927. Verlag F. Schöningh. IX, 219 S.

Eine Einführung in die Philosophie ist mehr eine pädagogische als eine philosophische Aufgabe. Sie soll möglichst voraussetzungslos in leicht verständlicher Sprache einen Überblick der Fragestellungen und Lösungsversuche übermitteln. Schn. wird dieser Aufgabe gerecht, indem er in einer Vorbetrachtung die Aufgabe einer Einführung in die Philosophie, sowie den Philosophiebegriff und die einzelnen philosophischen Disziplinen kurz kennzeichnet, um sich sodann in einer eingehenden Darstellung auf die Erkenntnistheorie zu beschränken. Er entgeht auf diese Weise einem unfruchtbaren Enzyklopädismus. Mittels der Kategorien Möglichkeit, Ursprung und Inhalt der Erkenntnis vermag er die vorhandenen erkenntnistheoretischen Richtungen geordnet darzustellen und zu beurteilen. Schns. eigene vermittelnde Einstellung erlaubt ihm, die geschichtlich gegebenen Auffassungen objektiv zu betrachten. Auch die Sprache ist dem propädeutischen Zweck des Buches angemessen. — Sofern eine „Einführung“ für beginnendes philosophisches Studium als zweckmäßig erachtet wird, ist diese Handreichung Schn.s zu empfehlen.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

Stoeckert, Hedwig, Studienrätin, Der Wandel der Bildungsidee von Plato bis in die neuzeitliche Schulreform. Leipzig, Quelle & Meyer, 1928. 292 S.

Das Buch ist aus dem Willen heraus geschrieben, sich mit den pädagogischen Strömungen der Gegenwart auseinanderzusetzen und den Blick für das erzieherisch Wertvolle an einer Betrachtung der bedeutsamsten pädagogischen Ideen der Vergangenheit zu schulen.

Das unmittelbar treibende Interesse des Werkes an der Lösung der modernen Erziehungsprobleme, vor allem an der Frage des Ausgleichs zwischen Sozialbildung und Individualbildung, bringt es mit sich, daß sein Hauptwert in dem Schlußkapitel über die „Schulerziehung der Gegenwart“ liegt. Verf. sieht die charakteristische Geisteshaltung unserer Zeit in einem kosmischen Lebensgefühl, aus dessen sozialer Komponente die heutige Erziehungslehre allein zu verstehen ist. Ehrfurcht vor dem Eigenwert der Jugend und der Wille, eine neue Menschheit zu schaffen, sind die Axiome der mo-

dernen Bildungsbewegung. In kurzen kritischen Skizzen werden die Theorien der prominenten Pädagogen von heute behandelt: Lietz, Wyneken, Uffrecht, Berthold Otto, Maria Montessori, die Ideen der Hamburger Versuchsschulen (Kurt Zeidler), Budde, Gaudig, F. W. Foerster, Kerschesteiner. Das eigene Bekenntnis der Verf. auf Grund ihrer Vertiefung in die schulreformerischen Bestrebungen enthält bei aller Anerkennung des neuen Wollens doch — und wie wir meinen mit Recht — ein großes Teil Skepsis, die auf Sätze hinausläuft wie: „Manche der auf ihre Psychologie so stolzen Pädagogen der Gegenwart gründen ihre reine Forderung der Erziehung vom Kinde aus tatsächlich auf psychologisch ziemlich haltlose Voraussetzungen und verkennen so Stärke und Kraft des künstlerischen Gestaltungstriebes im Kinde, des Gemeinschaftssinnes, der geistigen Selbständigkeit, des sittlichen Unterscheidungsvermögens, weil vorgefaßte Meinungen auf diesen Gebieten ihnen den Blick trüben für die Wirklichkeit.“ Oder: „Die Pädagogik der Ausdruckskultur mag heute in gewissem Sinne schon als überwunden gelten; man beginnt auch hier nach der Wahrhaftigkeit zu streben, die auch den Dingen ihr Recht läßt, und sucht die Aufgabe der Schule auf die Grenzen einzuschränken, die im Bereich ihrer Möglichkeit liegen. Als notwendig konservative Macht darf die Schule nicht beanspruchen wollen, die einzige Bildungsstätte des jungen Geschlechts zu sein; denn die Schule ist nicht das Leben selbst, und die Maßstäbe der Schule sind keine Maßstäbe für Lebenswerte.“ Eine solche ernste Besinnung auf die „Grenzen der Schulerziehung“, dazu manch wertvolles Wort zur Kritik des Arbeitsunterrichts und der heutigen Form der sog. Arbeitsgemeinschaften („oberflächliche Häppchenbildung, die von allem etwas und nichts gründlich weiß“) sowie die sich anschließenden praktischen Vorschläge verdienen stärkste Beachtung, weil sie der Einstellung weitester Erzieherkreise entsprechen.

In dem geschichtlichen Teil des Buches hat sich die Verf. mit der Aufgabe, eine Geschichte der pädagogischen Forderungen und ihrer Zeitbedingtheit zu schreiben, ein für ihre Kräfte zu hohes Ziel gesteckt. Hier muß ein empfindlicher Mangel an Quellen- und Literaturkenntnis festgestellt werden. Auch scheint es gewagt, geistesgeschichtliche Periodisierungen auf Zitate aus Lucka, Gleichen-Rußwurm oder Spengler zu stützen. Nach einer nicht zureichenden Darstellung der platonischen und mittelalterlichen Erziehungslehre wird zunächst die Entwicklung der humanistischen Bildungsidee vom Humanismus bis zur Überwindung des Neuhumanismus durch Schopenhauer und Nietzsche gezeichnet. Ein folgender Abschnitt geht dann dem Werden der realistischen Bildungsidee vom 17. Jahrhundert bis zu den sozialistischen Theoretikern nach. Ob freilich diese Zweiteilung in der Betrachtung des Wandelstromes der Bildungsidee methodisch sehr glücklich ist, wenn man der Zeitverbundenheit der pädagogischen Ideen nachspürt, bleibe dahingestellt. Der Versuch der Verf., besonders in der Darstellung des 19. Jahrhunderts, scheint mir diese Frage zu verneinen.

Vielleicht tut man aber der Verf. unrecht, wenn man ihr Buch streng mit der Elle des wissenschaftlichen Geisteshistorikers mißt. Ohne Zweifel gibt das Werk reiche Anregungen, und der stete Wille zur Sicht großer Zusammenhänge, verbunden mit dem Streben nach genauer Wiedergabe der einzelnen Theorien schenkt uns eine lebendige Einführung in die Geschichte der Bildungsidee.

Frankfurt a. d. Oder.

Dr. Horst Grueneberg.

Strobel, Anton, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. München, C. H. Beck, 1928. 339 S.

Die pädagogischen Reformideen unserer Zeit sind nicht so fundamental neu, wie man uns vielfach glauben machen möchte. Die großen pädagogischen Theoretiker der Vergangenheit haben auch zu den heute stark umstrittenen Problemen Entscheidendes gesagt und sich häufig ebenso wie die Gegenwart entschieden. Und gerade Rousseau und Schleiermacher sind in diesem Sinne in hohem Grade modern. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser zur Frage nach der Bedeutung, die Rousseau, der große Anreger des mit Kant anhebenden modernen Geistes, im einzelnen hatte, einen wichtigen Beitrag geliefert hat. Rein bildungsgeschichtlich gesehen ist der Einfluß, den insonderheit Schleiermacher von Rousseau empfangen hat, der bedeutsamste, worauf schon Dilthey in seiner Schleiermacher-Biographie nachdrücklich hingewiesen hat.

Strobels historisch-kritischer Vergleich bezieht sich auf die Probleme der Naturgemäßheit, der Ethik, des Bildungszieles, des Selbstzwecks der Kindheit, des Indivi-

dual- und Sozialcharakters, der Psychologie, der Methode und der Spontaneität. Darüber hinaus werden auch konkretere Fragen bei beiden Denkern verglichen: Fragen der körperlichen Erziehung, der Willensbildung, der Strafe, der Geistesbildung, der Provinzen der Geistesbildung, der Gefühlsbildung, der religiösen Bildung und der weiblichen Erziehung. In Hinsicht auf all diese Probleme stellt der Verfasser bei dem Indeterministen Rousseau und dem Deterministen Schleiermacher weitgehende Übereinstimmung fest, die jedoch bei dem älteren Schl. abnimmt. Die gemeinsamen Ideen, von dem leidenschaftlichen Apostel R. in ihrer ursprünglichen Gewalt gesehen und mit Pathos vorgetragen, sind bei Schl. mehr das Ergebnis einer tiefen theoretischen Besinnung, und sie werden von ihm (aber z. T. ebenso extrem) im Rahmen einer groß angelegten metaphysisch begründeten Kulturphilosophie — denn als solche muß man Schl.s Ethik bezeichnen — formuliert und systematisiert. Trotz inniger geistiger Verwandtschaft hinsichtlich ihrer pädagogischen Ansichten — denn dem Grundcharakter nach sind beide Denker eigentlich inkommensurable Größen: R. verkörpert mehr den Typus des politischen, Schl. den Typus des religiösen Menschen — verschweigt Schl. im allgemeinen seine Beeinflussung durch R. Politische Rücksichten gemahnen ihn, wie der Verf. überzeugend zeigt, zur Vorsicht.

Der weite Zusammenhang, in den Strobel im Gegensatz zu den zahlreichen übrigen R.-Forschern und den bisherigen Schl.-Interpreten seine im wahren Sinne ideengeschichtliche Untersuchung hineinstellt, ist für den Leser besonders erfreulich. Liegt doch gerade im Rückbezug auf die gemeinsamen großen Vorgänger R.s und Schl.s, im Rückgang auf Platon, Leibniz, Spinoza und Montaigne der letzte Grund der Übereinstimmung. Diese Erkenntnis tritt in der bisherigen Rousseau- und Schleiermacherliteratur, deren Ergebnisse der Verf. übrigens zum großen Teil verwertet hat, nicht so deutlich hervor. Darüber hinaus deckt Strobel die Wurzeln der beiderseitigen Pädagogik in den Gedankensystemen zahlreicher anderer Denker (Rousseau ist nicht nur Locke-Schüler!) auf, unter denen mir zwar Shaftesbury viel zu wenig berücksichtigt zu sein scheint. — Es soll gern anerkannt werden, daß die der eigentlichen Vergleichung vorausgehende gesonderte Darstellung der pädagogischen Systeme R.s und Schl.s und der philosophischen Grundlagen im hohen Maße orientierend ist.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Vanselow, Max, Dr. phil., Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Spranger und Litt. Junker & Dünhaupt Verlag, Berlin 1927. 142 S.

Max Vanselow untersucht die pädagogischen Systeme Kerschensteiners, Sprangers und Litts, indem er dabei zugleich bekennt und zum Ausdruck bringt, was er an den genannten drei pädagogischen Größen erlebte und sich zu eigen machte. Sein Buch stellt daher eine Kritik in jenem höheren Sinne dar, den man aller literarischen und philosophischen Kritik wünschen möchte. Der Verf. berichtet zunächst über die drei pädagogischen Systeme, untersucht dann deren Beziehungen zur Sozial- und Kulturpädagogik und schließt mit einer Kritik und eigener Stellungnahme.

Soweit Kerschensteiner und Spranger in Frage kommen, ist das vorliegende Buch eine dankenswerte Ergänzung zu dem von mir in Band XXXIII, Heft 3/4, S. 450 ff. angezeigten Werke: „Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ (Felix Meiner, Leipzig 1926). Bei Kerschensteiner zeigt der Verf., wie dessen zunächst scheinbar nur auf die Erziehung zum „brauchbaren Staatsbürger“ eingestellte Pädagogik in Wirklichkeit doch durchaus in einer Kulturpädagogik gründet. Das Ziel seiner Pädagogik ist nicht nur der brauchbare Staatsbürger, sondern die wertbestimmte Persönlichkeit und „die allmähliche Heraufführung des Reiches der Humanität“, oder, anders ausgedrückt: für Kerschensteiner ist nur die wertbestimmte Persönlichkeit ein brauchbarer Staatsbürger. Sozialpädagogik und Kulturpädagogik brauchen also durchaus nicht als Gegensätze gefaßt zu werden.

Vanselow zeigt dann weiter die engen Beziehungen zwischen Kerschensteiner und Spranger, dem eigentlichen wissenschaftlichen „Kulturpädagogen“, kennzeichnet dessen Pädagogik des „Verstehens“ und sieht Sprangers Hauptvorzug in der Vertretung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie und Ethik. Im übrigen ist auch seine Kulturpädagogik zugleich nationale Sozialpädagogik. In Litt sieht Vanselow mehr den geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheoretiker, der das Zusammensein von „Geist“

und „Seele“ wissenschaftlich prüft und erkenntnismäßig begreifen will und außerdem die „phänomenologische Strukturanalyse“ als seine Methode herausgebildet hat. Im Nachwort zu seinem Buche betont Vanselow dann mit Recht Litts „Sachlichkeit“ gegenüber der modernen Entwertung der unterrichtlichen Arbeit durch pädagogische Schwärmerei. Schließlich also zeigt sich, daß man bei allen dreien eine Synthese von Sozialpädagogik und Kulturpädagogik feststellen kann, die nur von verschiedenem Blickwinkel aus gesehen wird.

Es erscheint mir daher zweifelhaft, ob es überhaupt zweckmäßig ist, Schlagwörter wie Sozialpädagogik, Individualpädagogik, Persönlichkeitspädagogik, Kulturpädagogik usw. als maßgebende unterscheidende Merkmale zu verwenden. Schließlich beziehen sich diese Kennzeichnungen doch nur auf einzelne Seiten der Pädagogik, die jeder vernünftige Pädagoge zu berücksichtigen hat. Der wirkliche Unterschied kann höchstens in der stärkeren oder schwächeren Betonung dieses oder jenes Faktors liegen. Was ist z. B. Pestalozzi? Sozialpädagoge? Gewiß! Individualpädagoge? Auch! Persönlichkeitspädagoge? Natürlich! Kulturpädagoge? Ebenfalls! Diese Bemerkung soll jedoch keineswegs den Wert der Auseinandersetzungen Vanselows herabsetzen. Ihr Wert bleibt bestehen, insofern in ihnen in klarer und eindrucksvoller Weise und selbständiger Erfassung das Wertvolle, Bleibende und Fruchtbare an der Pädagogik der in Rede stehenden drei führenden Vertreter wissenschaftlicher Pädagogik dargelegt wird. Sympathisch berührt dabei, daß Vanselow im Anschluß an die genannten Führer die Notwendigkeit einer nationalen Erziehung, die auf der Liebe zum eigenen Volk gründet, nachdrücklich betont.

Rostock.

Dr. Konrad Eilers.

Vaerting, Mathilde, Professor Dr., *Die Macht der Massen in der Erziehung*. Berlin-Friedenau 1929. M. Pfeiffer. 300 S.

Der vorliegende 3. Band des Vaertingschen Werkes fußt in seinen Darlegungen auf den grundsätzlichen Erörterungen zur „Soziologie und Psychologie der Macht“ im 1. Bande, der an anderer Stelle dieser Zeitschrift besprochen wurde. Während die Behandlung des Machtprinzips in der Geschichte der Pädagogik dem 4. Bande vorbehalten ist, will der 3. Band die machtsociologischen Entwicklungsgesetze der Pädagogik systematisch darbringen.

Mit vielen anderen Pädagogen betont die Verf. die (historische) Bedingtheit der Erziehung gegenüber ihrem Allgemeingültigkeitscharakter. Die historische Wandelbarkeit des Phänomens Erziehung wird aber anders als etwa vom Standpunkt der Strukturpsychologie, der differentiellen Psychologie, der Milieupädagogik usw. gesehen: die Grundlage jeder historischen Erziehungsform ist die „machtsociologische Konstellation“, die in der Sphäre der sich überschneidenden drei Machtkreise Alter-Jugend, Mann-Weib, höhere Schichten-niedere Schichten kategorial zu bestimmen ist. Das entscheidende machtsociologische Gesetz besagt, daß die Erziehung um so vollkommener ausfällt, je geringer die Machtgegensätze innerhalb der Machtkreise sind. Vollkommene Gleichberechtigung würde eine vollkommene Erziehung garantieren. Der Weg zur Gleichberechtigung hin, d. h. die Gleichberechtigungsbewegung, wie wir sie z. B. in der Gegenwart beobachten können, hat eine ständig aufsteigende Linie der erzieherischen Veranstaltungen im Gefolge, weil die alten (von der Macht diktierten) Erziehungsprinzipien auf den Kopf gestellt werden. Machtmittel (z. B. Disziplin) kehren sich um in echte Erziehungsmittel (z. B. Gemeinschaft). Die Lernschule, in der die machthabenden Schichten die ihrer Machtposition günstigen Überlieferungen der Jugend einschärfen, weicht der Arbeitsschule, in der die Schüler sich ihrem eigenen Ideal gemäß (welches das Ideal der Zukunft ist) emporbilden. Aus der Pädagogik „vom Lehrer aus“ wird eine solche „vom Kinde aus“. An Stelle des Bildungsreservats tritt Demokratisierung der Bildung, an Stelle des blinden Autoritätsglaubens freies geistiges Schaffen usw. So wird jede pädagogische Bewegung und Reform durch ein dynamisches Ferment der Pädagogik in Fluß gebracht; dieses letztere ist aber nie etwas anderes als eben Gleichberechtigungsbewegung.

Um auf die Fülle von Einzelheiten einzugehen, die sich aus solchen Voraussetzungen für die Deutung wirklicher Sachverhalte auf der ganzen Linie des pädagogischen Geschehens ergeben, fehlt es hier an Raum. Die Kritik muß sich überdies gestatten, hier, wo es sich um eine radikale Umkehrung der herkömmlichen pädagogischen Anschau-

ungen handelt, sich vorsichtige Zurückhaltung aufzuerlegen. Sie muß aber die gedankenreiche Arbeit mit ihren ausblickvollen Gedankengängen, deren Verständnis durch klare Ausdrucksweise und übersichtlich straffe Gliederung erleichtert wird, der Aufmerksamkeit aller übrigen erziehungstheoretischen Bemühungen dringend empfehlen, nicht nur der typischen Werthaltung halber, die hier zum Ausdruck kommt, sondern auch wegen der sehr reichen Anregungen, die aus dieser Zusammenschau unzähliger konkreter Beispiele in die Werkstatt der erziehungswissenschaftlichen Forschung ausstrahlen.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Watson, John B., Psychische Erziehung im frühen Kindesalter mit Vorwort zur deutschen Ausgabe von Prof. Dr. O. Kroh (Tübingen) und mit 16 Kinderbildern. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1929, 170 S.

Der Verf. ist Amerikaner und gilt als einer der entschiedensten Vertreter des „Behaviorismus“. Er hat seine Beobachtungen des „Verhaltens“ hauptsächlich in einem Laboratorium gemacht, das an eine große Entbindungsanstalt angeschlossen war. Nach seiner Auffassung ist so gut wie nichts durch Vererbung gegeben, alles ist „bedingt“ durch die Art der Erziehung, alles „hineingebildet“. Insbesondere hat der Verfasser die kindlichen Angstzustände, Wut- und Heftigkeitsausbrüche untersucht und dabei interessante Beobachtungen gemacht. Die ganze Verantwortung für den Entwicklungsgang der Kinder liegt bei seinem Standpunkt naturgemäß den Erziehern auf, insbesondere der Mutter. Und für die nach seiner Ansicht richtige Erziehung gibt er methodische Anweisungen, die zum Teil recht beachtenswert (wenn auch nicht immer neu), zum Teil aber, wenigstens in Deutschland, gänzlich undurchführbar sind. Seine Lehren werden überhaupt in Deutschland — in der Wissenschaft sowohl, wie in der Praxis, bei den Müttern — vermutlich starker Kritik begegnen, weil sie den Ergebnissen der modernen Psychologie und Vererbungslehre durchaus widersprechen und von unseren Müttern zu einem großen Teil als unnatürlich empfunden werden müssen. Trotzdem ist manches beachtenswert, z. B. die Warnung vor jedem Übermaß an mütterlicher Liebesbezeugung, also etwa dem, was wir Verzärtlichung und Verhätschelung nennen. Besonders in dem Kapitel: „Pflege der Kinder bei Tag und Nacht“ findet sich mancher wertvolle Ratschlag, ebenso in dem Abschnitt über geschlechtliche Aufklärung. Deutschen Wissenschaftlern werden die Schlüsse des Verf. aus Beobachtungen und Versuchen oft reichlich rasch und kühn erscheinen. Bei den Pädagogen und Müttern wird der Verf. starken Widerspruch erfahren, wenn er es mit aller Entschiedenheit bekämpft, die Liebe zum Angelpunkt der Kindererziehung zu machen. Freilich kommt es sehr darauf an, was man unter „Liebe“ versteht. Sehr kühn mutet die kategorische Behauptung an, für das Kind kämen nur zwei Ursachen der Angst in Betracht, nämlich laute Geräusche und Störungen der Gleichgewichtslage. Meine Tochter z. B. empfand Abscheu vor der ersten haarigen Raupe, die sie sah und mit der Hand berührte, ebenso mein Enkel vor der ersten — Fliege, die an der Fensterscheibe saß und plötzlich zu „krabbeln“ begann. Auch weinte er, als er im Tiergarten den ersten — Affen zu sehen bekam. Er war damals $1\frac{1}{4}$ Jahr alt.

Mit dem 3. Lebensjahr soll nach Watson das ganze künftige Gefühlsleben der Kinder schon festgelegt sein und sollen die Eltern bereits „für das Kind entschieden haben (!), ob es sich zu einer glücklichen, gesunden und guterzogenen Persönlichkeit oder zu einem ewig jammernden, klagenden Neurotiker entwickeln soll“ usw. Also: die Vererbung gilt nichts, und die Erziehung nach dem dritten Lebensjahr kommt zu spät. Alles hängt ab von der Art der Erziehung in den drei ersten Lebensjahren! So wichtig gewiß auch der Einfluß der Erziehung in den ersten Lebensjahren ist, so muß es doch überaus einseitig anmuten, alle anderen Einflüsse — vorher und nachher — einfach auszuschalten.

Auffallend ist, daß von ethischer (im eigentlichen Sinne) oder gar religiöser Beeinflussung der Kinder nirgends die Rede ist. Das Gemütsleben kommt überhaupt bei Watson in keiner Weise zu seinem Recht (vgl. das oben über „Liebe“ Angedeutete). Alles ist auf bloße Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit eingestellt. Dieser einseitig utilitaristische Standpunkt wird vermutlich bei deutschen Psychologen, Pädagogen und Müttern wenig Anklang finden. Aber vielleicht wird das Buch gerade wegen seiner konsequenten Einseitigkeit theoretischem Interesse begegnen, da es immer lehrreich

ist, eine solche zum Widerspruch und zur Ablehnung herausfordernde Auffassung kennen zu lernen, zumal, wie schon hervorgehoben, auch manches Beachtenswerte dabei abfällt.

Die deutsche Übersetzung von Therese Dürr ist ausgezeichnet.
Rostock.

Dr. K. Eilers.

Weigel, W., Vom Wertreich der Jugendlichen. Untersuchungen über Tatbestände des emotionalen Lebens der Reifezeit. 1. Bd. (I. und II. Teil) Pädagogische Monographien herausgegeben von G. Deuchler und A. Fischer. Bd. XXIV. Otto Neumich, Leipzig-München 1926. X, 214 S.

Der erste Teil dieses Buches beantwortet methodologische Fragen. Sie prüfen, unter welchen Voraussetzungen es möglich ist, so an die Jugend heranzukommen, daß wirklichkeitsechte Berichte entstehen. Der zweite Teil enthält eine Auswahl aus den Beiträgen der Jugendlichen. Die besonders inhaltsreichen und psychologisch wertvollen Darstellungen sind veröffentlicht.

Die wertvolle Arbeit ist eine saubere Untersuchung. Sie geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß die sehr schwierige Aufgabe der Jugendpsychologie zunächst darin besteht, mit möglichst einwandfreien Methoden die in der breitgeschichteten Lebenswirklichkeit gegebenen Tatbestände unverfälscht zu erfassen. Bereits die Lösung dieser Aufgabe ist eine wissenschaftliche Tat. Sie berechtigt den Versuchsleiter, diese so begrenzte Arbeit im ersten Bande erscheinen zu lassen.

Der angekündigte zweite Band wird wohl die nicht minder schwierige Ausdeutung des Quellenmaterials enthalten. Alsdann macht sich gewiß ein grundsätzliches Bedenken geltend, das sich gegen alle Massenuntersuchungen sehr komplexer Gebilde richtet, auf das aber die umsichtige Methodologie W.s nicht eingeht. Selbst unter der Voraussetzung, daß der gesammelte Stoff einwandfrei ist, stellt er doch in jedem Einzelfalle nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Gesamtablauf eines Menschenlebens dar. Wenn nun der Versuchsleiter ein Fremder ist, was W. befürwortet, so steht er vor lauter Fremdeelen, deren Bekenntnisse nichts weniger als eindeutig sind und deren zentral lagernde Strukturen nur mittels einer Gesamtschau, mag diese auch immer eine begrenzte sein, sich wenigstens teilweise aufhellen. Darum muß gleichzeitig ein zweites grundsätzliches Bedenken geäußert werden: ob eine experimentelle Psychologie ohne die sie ergänzende verstehende Psychologie komplexe Gebilde tiefgehend deuten kann.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

Weiß, Georg, Professor an der Universität Jena, Herbart und seine Schule. München 1928, E. Reinhardt. 262 S.

Aus seiner umfassenden Kenntnis Herbarts gibt der Verf. eine anschauliche, von großer Verehrung für den großen pädagogischen Denker getragene Lebensschilderung und Würdigung seiner Lehre. Er liefert damit für die von G. Kafka besorgte „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen“ einen wertvollen Beitrag.

Herbart stellt sich auch in dem vorliegenden Buche als der Pädagogiker unter den Philosophen vor. Die Pädagogik ist die Krönung seines Systems. Seine „Allgemeine Pädagogik“ ist die bedeutendste unter seinen pädagogischen Schriften. Sie wird auch im „Umriss pädagogischer Vorlesungen“ von 1835 (worin im wesentlichen die Gestaltung der in der „Allgemeinen Pädagogik“ von 1806 und in der „Ästhetischen Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung“ von 1804 entwickelten Grundsätze in der Praxis gezeigt wird) in seinen theoretischen Grundlagen nicht weitergebildet. Weiß kennzeichnet H.s Allg. Päd. mit Recht als ein Fragment, denn es ist in diesem Werke allein „dem Unterricht auferlegt, die ganze Seele des Menschen zu bilden“. Die „Bildsamkeit des Zöglings“ ist für den pädagogischen Optimisten H. das entscheidende Problem. Man vermißt in dem Weißschen Buche einen kritischen Vergleich mit anderen pädagogischen Systemen, einen Vergleich, der gerade in bezug auf den Begriff der Bildsamkeit sehr lehrreich sein würde. Noch weniger geschieht übrigens einer solchen vergleichenden Betrachtung bei der Interpretation des in der psychologischen Terminologie so vieldeutigen Begriffs der Apperzeption Genüge. Im übrigen ist der Verf. bei Beurteilung der Herbartischen Lehre nicht gänzlich ohne Rücksicht auf die Gegenwart vorgegangen. So glaubt er z. B., daß manche Zusammenhänge, die von der

modernen „geisteswissenschaftlichen Psychologie“ erschlossen worden sind, von H. vorgeahnt seien (S. 180). Die Probleme der Individualität, der Vielseitigkeit, des Interesses, des Unterrichts, des objektiven und subjektiven Charakters und die Theorie der Charakterbildung läßt der Verf. aus der pädagogischen Lehre H.s neben der Frage nach der Bildsamkeit besonders hervortreten. Es ist kein Zufall, daß die Behandlung der Psychologie bei dem Denker, der das pädagogische Problem im Schnittpunkt von Ethik und Psychologie entstehen läßt, besonders ausführlich ausfällt. Die Ethik ist dabei ein Teil der allgemeinen Ästhetik, die wiederum durch ihren spezifischen Gegenstand gegenüber der Metaphysik und der Psychologie, die es beide mit den „Realen“ zu tun haben, Distanz wahrt. Neben diesen Disziplinen wendet der Verf. auch den religionsphilosophischen Gedanken H.s seine Aufmerksamkeit zu.

Verdienstvoll ist die Verfolgung Herbartischer Gedanken und ihrer Modifizierung in der sog. Herbartischen Schule. Drobisch, Strümpell, Hartenstein werden als Philosophen, Drobisch, Waitz, Lazarus, Steinthal, Strümpell, Nahlowsky und Volkmann als Psychologen, Griepenkerl, Zimmermann, Hostinsky, Ziechner als Ästhetiker, Taute, Drobisch, Schoel, Strümpell, Flügel als Religionsphilosophen und endlich Mager, Waitz, Ziller, Stoy, Dörpfeld, Frick und Rein als Pädagogen genannt. — Herbart ist ein abseits stehender Philosoph, und seiner Pädagogik steht man heute im allgemeinen nicht zustimmend gegenüber. Unbestritten bleibt dennoch Herbarts Bedeutung in der Geschichte der Pädagogik, schon wegen seines großen Einflusses, den er lange Zeit in der Volksschulpädagogik gehabt hat. Der Anerkennung und Verteidigung dieses geschichtlichen Wertes der Herbartischen Pädagogik und der ihr zugrunde liegenden Philosophie wird die vorliegende Schrift besonders dienlich sein.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Wentscher, Else, Dr. h. c., Die ethischen Grundlagen von Schleiermachers Pädagogik. Langensalza, Beyer & Söhne, 1928. 27 S.

Schl.s Tendenz nach Ergründung und Bestimmung des ethischen Moments in der Menschennatur legt den Gedanken nahe, daß der Aufbau der Pädagogik in seinem System auf ethischem Grunde erfolgen müsse. Die Verfasserin findet denn auch diese Bestimmung der Pädagogik als einer Anwendungswissenschaft der Ethik in verschiedenen Aussprüchen des Autors bestätigt. Der entscheidende Grund für diese (scheinbar) zu enge Begriffsbestimmung ist also nicht das Fehlen der exakten Psychologie in jener Zeit, wie die Verf. meint, sondern die Tatsache, daß Schl.s Ethik eine umfassende metaphysisch begründete Kulturphilosophie im modernen Verstande darstellt. Sein „System der Sittenlehre“ ist eben die Lehre vom Gesamtleben der Vernunft, hat also den „objektiven Geist“ zum Gegenstande, was übrigens in der vorliegenden Abhandlung sogar zum Ausdruck kommt. Dadurch wird aber das Problem des Zusammenhanges von Ethik und Pädagogik bei Schl. viel komplizierter als die kleine Schrift, die im übrigen durch ihren Vergleich der Ansichten Schl.s mit denen seiner Zeitgenossen recht instruktiv ist, vermuten läßt.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Zeugner, Franz, Das Problem der Gewöhnung in der Erziehung. Langensalza 1929, Beltz (Göttinger Studien zur Pädagogik, Heft 12). 70 S.

Die Schrift versucht eine gründliche Klärung des Begriffs der Gewöhnung, den sie in seiner Beziehung zu „Gewohnheit“ interpretiert und gegen Synonymen (Brauch, Neigung, Regel, Übung, Belehrung, Erziehung, Drill und Dressur) abgrenzt. Während die bisherige Fürsorge-, Gefängnis-, Militär- und Kleinkindererziehung die Gewöhnung als die Beeinflussung des Menschen ohne dessen willentliche Mitwirkung verstanden und sie in diesem Sinne ausgiebig als Erziehungsmittel anwandten, weist der Verf. darauf hin, daß gerade das Jasagen, die Werterfahrung auf Seiten des Zöglings, unbedingte Voraussetzung dafür ist, daß das in jener Gewöhnung intendierte Ziel erreicht wird. Drei Theorien der Gewöhnung (Anpassungs-, Motivations- und Übungstheorie) werden in ihren Auswirkungen in historischen Bildungsformen dargestellt. Ausüben als Weg zum Werterlebnis, Regelsetzung und „atmosphärische“ Wirkung ergeben sich als die entscheidenden praktischen Mittel der Gewohnheitsbildung.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Pädagogische Antithesen. Vorträge von S. Behn, L. Bopp, M. Honecker, G. Kerschensteiner, Th. Litt, P. Petersen. Mainzer Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik herausgegeben von Erich Feldmann. 2. Heft. Karlsruhe 1926. G. Braun. 182 S.

Was in diesen Vorträgen Behn über klassische oder romantische Gestaltung der Pädagogik, Bopp über die Jugend als Erziehungsobjekt und Erziehungsideal, Honecker über induktive oder intuitive Psychologie als Grundlegung der Pädagogik, Kerschensteiner über Autorität und Freiheit im Bildungsverfahren, Litt über das Recht und die Grenzen der Schule und Petersen über Erziehung und Führung sagen, das kann diejenigen, welche sich durch eigenes Studium mit der wissenschaftlichen Pädagogik und Psychologie der Gegenwart in einer kritischen Besinnung noch nicht auseinandergesetzt haben, zu einer solchen theoretischen Arbeit und zu einer entsprechenden kritisch besonnenen pädagogischen Praxis anregen.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

SELBSTANZEIGEN

Fischer, Hugo, Privatdozent an der Universität Leipzig, Nietzsche Apostata oder Die Philosophie des Ärgernisses. Stenger, Erfurt 1930. 313 S.

Nietzsches Metaphysik ist in zwei Dimensionen aufgebaut. Diese müssen bewußter unterschieden werden, als es Nietzsche selbst tut. Sie entsprechen dem Doppelcharakter seiner Epoche: Nietzsches Epoche bedeutet den letzten Niedergang jahrhundertalter Werte, Ordnungen, Ideen, Begriffe, und zugleich den Anfang von etwas entschieden Neuem; Dekadenz und Aufstieg zugleich. Die Metaphysik des aufsteigenden Lebens bezeichnet Nietzsche bestimmter als klassisch-realistische Metaphysik. Der Aufbau dieser Metaphysik wird in meiner Behandlung mit Hilfe eines Zusammenhanges bestimmter Begriffe wiedergegeben, die aus der Nietzscheschen Gedankenwelt selbst entnommen sind; die durchgängigsten Begriffe werden durch die Schichten, die das Gefüge der metaphysischen Wirklichkeit bilden, hindurch verfolgt. Philosophiegeschichtlich-methodisch-grundsätzlich wird zweitens verfolgt, wie die metaphysischen Prägungen Nietzsches epochengeschichtlich im 19. Jahrhundert verwurzelt sind. Nietzsche selbst kennt als Geschichtsphilosoph diese seine eigene geschichtliche Bedingtheit, und er übernimmt die massiven Grundtendenzen des 19. Jahrhunderts in das Fundament seines metaphysischen Baus. Drittens wird gezeigt, daß und wie Nietzsche bis in die Besonderheiten hinein eine Metaphysik entwirft, die die Metaphysik einer wiederum bis in Besonderheiten vorweggenommenen kommenden europäischen Epoche sein soll. Im zweiten Hauptteil meiner Abhandlung wird Nietzsches Metaphysik der Dekadenz dargestellt, und zwar wieder nach den eben erwähnten Prinzipien philosophiegeschichtlicher, auf gegenwärtige Philosophie bezüglicher Methodik. Epochaltypisch genommen ist es für Nietzsche notwendig, gesondert und selbständig eine Metaphysik der Dekadenz auszugestalten, weil er sich selbst — als Metaphysiker — als dekadent erfährt. Im Zusammenhang seiner Metaphysik der Dekadenz gibt Nietzsche eine eingehende und metaphysisch tief schürfende Kritik der gegenwärtigen europäischen Kultur. Seine Kulturkritik greift von Schicht zu Schicht Hauptzüge heraus, sie geht den Zusammenhängen nach, scheidet ursprünglichen Verfall, Hauptsymptome und abgeleitete Symptome, und faßt die Totalität der Phänomene zusammen, weil sie in einer Metaphysik ihren Einheitsspunkt hat. Nach Nietzsche ist es notwendig, durch die Dekadenz „ganz“ hindurchzugehen, wenn man die Möglichkeit haben will, sich von ihr abzuseiden; und entschieden durch sie hindurchzugehen, ist nur dem Metaphysiker möglich. Wer eine neue klassisch-realistische Metaphysik ausbauen will, muß demnach, nach Nietzsche, in seiner Epoche über eine Metaphysik der Dekadenz verfügen, den Weg des Untergangs bis zum „Nihilismus“ gegangen sein und über ihn allseitig Rechenschaft ablegen können.

Folwortschny, Helmut, Dr. phil., Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte im Ausgang des 18. Jahrhunderts. I. Prolegomena. Diss. Breslau 1930.

Die philosophische Betrachtung eines Romantikers, dessen geistreicher Empfänglichkeit die Mannigfaltigkeit der Kulturgebiete in der subjektiven Einleit des Erlebens verfließt, wird sich zunächst auf die gegenständliche Gliederung der Kultur in ihrem notwendigen Erlebnisbezug zu besinnen haben. Die vorliegende Schrift versucht dies für den jungen Fr. Schlegel im Anschluß an seinen Entwicklungsgang bis zum öffentlichen Auftreten als Schriftsteller in allmählicher Entfaltung der grundlegenden Gedanken von seiner philosophischen Umwelt her zu leisten. Von einer Zeit mächtigsten Kulturschaffens und Kulturdenkens zugleich getragen, durch inneren Kampf gegen eine zwiespältige Veranlagung zu leidenschaftlicher Anteilnahme an allem menschlichen Lebensgehalt vorbestimmt, wie er sich in Gesellschaft, Kunst und Geschichte offenbart, sucht Schlegel von der Philosophie letzte Klarheit über sich und die Welt zu gewinnen. Hemsterhuis' moralisch-ästhetischer Enthusiasmus ist dem philosophischen Problem des Menschen nicht gewachsen. Erst Kants transzendentaler Methode erschließt sich in der Entgegensetzung von Natur und Freiheit das Doppelwesen dieses

Bürgers zweier Welten, der auf der Grundlage des notwendigen Bedingungs Zusammenhangs der Erfahrung in freiem Gehorsam gegen die unbedingten Ideen das Reich der Kultur erbaut. Das subjektive Moment, das so mit sachlicher Notwendigkeit in die Gegenständlichkeit der Kultur eingeht, hat Kant besonders am Problem des Ästhetischen herausgearbeitet. Schlegel nun stellt sich wie Kant das Problem der Kultur, aber nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Gegenständlichkeit, sondern ihrer Erlebtheit. Doch in seinem Streben, die empirische Erlebnismannigfaltigkeit auf den Begriff zu bringen, verfehlt er den kritischen Gedanken der ursprünglichen Einheit von Vollzug und Geltung im Begriff der Kultur, der auch für das richtige Verständnis gewisser Bestrebungen Schillers und Jacobis entscheidend, den grundlegenden Gesichtspunkt für die philosophische Beurteilung von Schlegels Jugendschriften darstellt.

Frey, Theodor, Dr., Die Theorie der diskursiven Erkenntnis. Die Lehre von den Gesetzmäßigkeiten und dem objektiven Wert der begrifflichen Erkenntnis des Erfahrungsmäßigen. Tartu (Dorpat), Verlag J. G. Krüger, A.-G., 1929. 414 S. 8°.

Wenn mit I. Kant zugegeben werden muß, daß die reinen Verstandes- und Anschauungsformen sowohl die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erfahrung, als auch diejenigen der Möglichkeit der Gegenstände selbst in der Erfahrung enthalten, so entsteht hieraus der Erkenntnislehre die Aufgabe, in der Tat auch alle nur möglichen Erkenntnisphänomene — die Dinge mitsamt den sie beherrschenden Gesetzmäßigkeiten — aus diesem letzten Quell unserer Erkenntnis als auf logisch folgerichtige Weise hervorgehend darzustellen. Von dieser Ansicht ausgehend, daß die reinen Verstandes- und Anschauungsformen als schöpferischer Anfang jeglicher Erkenntnis auch an dem Zustandekommen des sinnlichen Stoffes unseres Wissens schöpferisch beteiligt sein müssen, wodurch auch nur der durchgehende Einklang zwischen den Gebieten des Verstandesmäßigen und Sinnlichen uns verständlich werden kann, ist es dem Verf. gelungen, aus diesen Formen nicht allein die formalen und materialen Gesetzmäßigkeiten unseres rationalen Wissens deduktiv zu ermitteln, sondern auch in dem spezifisch-sinnlichen Bestande der Sinneserzeugnisse verstandesmäßige Strukturen zu erkennen.

Diesem entsprechend enthält der erste Teil der Schrift nächst einer Feststellung der Prinzipien des deduktiven Schließens eine Deduktion derselben aus den reinen Formen des Verstandes. Der zweite untersucht an zahlreichen Beispielen wissenschaftlicher Entdeckungen die Prozesse des schöpferischen Denkens auf die leitenden Gedanken und inhaltlichen Prinzipien hin. Wie in dem ersten Teil die formal-logischen, so werden in dem zweiten die inhaltlichen — die mathematischen und rational-naturwissenschaftlichen — Prinzipien aus den reinen Verstandes- und Anschauungsformen deduziert, die sinnliche Erkenntnis als Funktion der verstandesmäßigen behandelt und so Gründe angeführt, warum der kausale Zusammenhang der Dinge durchweg deduktiv erkennbar sein muß. Als Produkte kausal zusammenhängender, zugleich aber auch auf logische Weise auseinander hervorgehender Prozesse und Gesetzmäßigkeiten ergeben sich die Erscheinungen, wie an zahlreichen Beispielen dargelegt wird, als Verkörperungen logisch sich zum Sein auseinander entfaltender Ideen, die in ihrem Wesen auf objektive Weise, daher auch nur auf dem Wege des reinen, konstruktiv-analytischen Denkens erkennbar sind.

Matthaei, Rupprecht, Dr. med., Das Gestaltproblem. München, I. F. Bergmann, 1929. 103 S. mit 24 Abb. und 1 Tafel. (Sonderausgabe aus „Ergebnisse der Physiologie“, vermehrt um Bibliographie und Register.)

Das Ziel der Untersuchung sehe ich in einer möglichst knappen Darstellung des wesentlichen Gedankeninhaltes, der zum Aufbau einer Gestalttheorie von Philosophen und Psychologen erarbeitet wurde. Dabei habe ich mich bemüht, in weitem Maße die charakteristischen Äußerungen einer Anzahl von Autoren wörtlich zu verwerten. So berücksichtigte ich besonders Benussi, v. Ehrenfels, W. Fuchs, Gelb, Höfler, v. Hornbostel, Ipsen, Köhler, Koffka, Mach, G. E. Müller, Rubin,* Sander, Seifert, Volkelt,

* Ich benutze gern die Gelegenheit, auch an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die auf S. 20 in der Fußnote geübte Kritik an Rubins „Visuell wahrgenommenen Figuren“ irrtümlich ist. Sie beruht auf einem Mißverstehen des dänischen Textes.

Wertheimer. Im übrigen habe ich eine ganze Reihe neuer Beispiele gebracht. (Die Mehrzahl der Abbildungen ist neu.)

Zur Förderung der Übersichtlichkeit sind die Ausführungen unter 13 zusammenfassende Sätze eingeordnet, die zunächst an Gestalten als Erlebnisgegenständen erläutert werden. Die ersten 3 Sätze umfassen eine negative Bestimmung der Ganzheit. Es folgen 5 Sätze über das Gefüge der Gestalten. Darin wird auch die Beziehung zum Problem der Qualität (im Gegensatz zu Quantitativem) beleuchtet. Eine schematische Übersicht der möglichen Gefüge des Wahrnehmungsfeldes wird gegeben. Die letzten 5 Sätze beschäftigen sich mit den vorliegenden Ansätzen eines Gestaltgesetzes. Hier habe ich mich besonders mit den Versuchen, die Wahrnehmungsgestalten auf die Wirksamkeit eines Ökonomieprinzips (Mach, Hamburger) zurückzuführen, auseinandergesetzt. Die Teile eines Wahrnehmungsfeldes sind aus innerer Gesetzmäßigkeit zusammengefügt. Seine Ordnung ist vom Wesen des Ganzen bestimmt, seine Festigkeit von der Zusammengehörigkeit der Glieder. Die Funktion der Teilgegebenheiten ist auf das Ganze gerichtet. Gestalten sind sinnvoll. — Dem Hauptteile folgt eine Erörterung der Frage nach objektiven Gestalten und der grundlegenden Bedeutung einer Gestaltlehre für die Biologie.*

Sperl, Johannes, Dr. Die Kulturbedeutung des Als-Ob-Problems. Unter Bezugnahme auf die moderne theologische Kulturkritik. Langensalza, H. Beyer & Söhne, 1930. 148 S.

Nachdem ich schon die Untersuchungen in meiner Erstlingsschrift: „Neue Aufgaben der Kantforschung“ an der Frage nach den verschiedenen Als-Ob-Fällen bei Kant orientiert hatte, enthält diese jüngst erschienene die damals angekündigte Auseinandersetzung mit dem Gebiet des Als-Ob auf erweiterter Grundlage. Ich versuchte das Als-Ob-Problem völlig von seinem positivistischen und pragmatistischen Mutterboden bei Vaihinger abzutrennen, indem ich es rein methodologisch faßte, und glaube seine Lösung in dieser Beziehung durch Einführung des Begriffs „Fiktoid“ neben dem der Fiktion sowie durch Unterscheidung von fiktiven bzw. fiktoiden Vorstellungen, Thesen und Erwägungen zu einem gewissen Abschluß gebracht zu haben. Auf diese Weise ist nicht nur die Diskussion von vornherein auf ein Gebiet jenseits des extremen Fiktionalismus verlegt, sondern die formale Behandlung der Grundbegriffe ermöglichte es auch, die durchaus positive Bedeutung des Als-Ob-Problems unter Voraussetzung von Wahrheit im eigentlichsten Sinn für die allgemeine Erkenntnistheorie sowie die spezielle Wissenschaftslehre, Religion und Ethik, für die Einheit der Wissenschaft und des Kulturlebens sowie endlich die Metaphysik in meiner Auffassung darzulegen. Leider verhinderte Raummangel ausführlichere Erörterung meiner Anschauungen bezgl. der verschiedenen behandelten Gebiete und zwang häufig zu rein thetischem Verfahren, durchweg jedoch zu knapper Darstellung. Das Wesentliche hoffe ich aber trotzdem klar herausgearbeitet zu haben.

* Zu diesem Gegenstande habe ich mich ausführlicher geäußert in „Natur und Museum“, dem Organ der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft Frankfurt: „Der Begriff der Gestalt und seine biologische Bedeutung“, 1927, sowie „Über die Methode der Biologie“, 1929.

MITTEILUNGEN

EUGEN DIEDERICHs †

Am 10. September 1930 starb Dr. h. c. Eugen Diederichs, Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft. Man darf von der Lebensgeschichte dieses Mannes, wie er sie selbst in den bei F. Meiner erschienenen Selbstdarstellungen geschildert hat, sagen, daß sie zugleich die Geschichte seines Verlages ist. Sein Verlag war ganz Ausdruck seines persönlichen Strebens. Mit diesem Werkzeug hat er in die deutsche Geistesgeschichte eingegriffen. Als ein Mann, der Partei nahm und seine Sache vertrat, fand er Freunde und Feinde. Aber auch die, die nicht beistimmen konnten, mußten den Ernst und die Kraft des Willens anerkennen, der in einer Sphäre, die nur allzu leicht der bloßen Spekulation verfällt, dem Geist zu seinem Recht verhalf.

In den mancherlei Wandlungen, die der Verlag erlebte, blieb herrschend das kulturelle Verantwortungsbewußtsein und die Richtung auf eine nicht-kirchliche Religiosität. Auch seine Bemühungen um Neugestaltung des Buchschmuckes entsprangen nicht nur einem ästhetischen Bedürfnis, sondern auch dem Gefühl für die Würde der geistigen Mitteilung. Die jetzt dem Jünglingsalter entwachsene Generation kennt Diederichs vor allem als einen Förderer und Führer der deutschen Jugendbewegung. Dann haben wir alle erfahren, wie er im Jahre 1918, in der Zeit der schwersten Not unseres Vaterlandes, den Entschluß faßte, dem deutschen Volk die Gestalten seiner Vergangenheit zurückzurufen, um ihm in dieser Berührung neue Kräfte zu schenken. Wir verdanken diesem Entschluß die schönen Sammlungen zur Geschichte des deutschen Volkstums, wie z. B. die altnordische Bücherreihe „Thule“.

Wir alle, die wir die Früchte seines Schaffens genießen, werden dem Schöpfer ein dankbares Andenken bewahren.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

IN MEMORIAM HERMAN YSBRAND GROENEWEGEN

1. Jan. 1862—9. April 1930

Der Vorsitzende der Landesgruppe Holland, Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft, Professor Dr. H. Y. Groenewegen, ist von uns genommen.

Der Verlust ist bedeutend. Seit Gründung der Landesgruppe Holland am 15. Dezember 1921 war er der leitende Geist, und in treuer, zuverlässiger Führung hat er der Landesgruppe mit großer Umsicht und Kenntnis eine Stellung gewonnen, welche auch in Holland die Kant-Gesellschaft zu einer Art Zentrale zur Förderung der wissenschaftlichen Philosophie machte.

Wir haben ihm sehr viel zu verdanken. Er hat immer seine ganze Persönlichkeit für seine Aufgaben eingesetzt, arbeitete mit einer Liebe zum Ideellen, die aufrecht erhält, mit einer Weisheit, die eine Gemeinschaft zur wirklichen Gemeinschaft machen kann.

Die Erinnerungen, welche Unterschriebener an Professor Groenewegen hat, sind nur angenehme. Wir repräsentierten — Professor Groenewegen als remonstrantischer und ich als kontra-remonstrantischer Theologe — gewisse theologische Gegensätze, welche, besonders in Holland, oft sehr scharf empfunden werden. Die Geschichte hat im Laufe der Jahrhunderte die Wogen der Leidenschaften, die die Vergangenheit bewegten, geglättet; doch Theologen denken geschichtlich und fühlen sich oft

in der Vergangenheit. Aber all das hat uns nie getrennt. Die Liebe zur eigenen Überzeugung erlaubt, weil es nur die eigene ist, desto mehr auch die andere Überzeugung zu achten; wenn sie nur eine Überzeugung ist. Dogmatische Absolutheit beansprucht nicht jener Bruchteil der Begrifflichkeit, den das kleine Ich in seinem noch kleineren begrifflichen Denkens erfassen kann. Die Subjektivität, die wir haben, unterscheidet sich von der Objektivität, die wir suchen. Und während das demütige Bewußtsein eigener Kleinheit also unsere Liebe zur eigenen Überzeugung beschattet, schreiten wir als Menschen, Pilger zur Ewigkeit, nebeneinander und freuen uns, daß die Wahrheit so groß ist, daß keiner sie ganz erfassen kann, daß jeder nur einseitig und zum Teile sie aussprechen kann und immer neue Menschen neue Reichtümer zum Schatze der Wahrheitserkenntnis beibringen dürfen. In dieser Stimmung der Milde arbeiteten wir zusammen, und so habe ich mit Dankbarkeit in ihm den weisen, liebevollen und feinsinnigen Menschen verehren können.

Professor Groenewegen war Ordinarius der Religionsphilosophie und der Ethik an der Universität Amsterdam. Geboren am 1. Januar 1862 in Amsterdam studierte: r an den Universitäten Amsterdam und Leiden und promovierte zum Doktor theologiae den 15. Juni 1889 mit einer Arbeit über „Paulus van Hemert als Theologe und als Philosoph“. Dann war er Pfarrer der remonstrantischen Kirche in Doesburg, in Dokhum, in Utrecht und in Rotterdam, wurde 1902 Professor am Remonstranten-Seminarium in Leiden und 1916 Ordinarius der Religionsphilosophie und Ethik an der Universität Amsterdam. Mehrere Werke hat er veröffentlicht; „Predigten“, „Kneuens Unterricht in der Ethik“, „Die Theologie und ihre Philosophie“ usw. In letzten Jahren hat er sich, ergriffen von den Nöten der modernen Zeit, mit der dunklen Frage der Sexualethik beschäftigt und warnend vor Schwülen zum Ideellen gerufen.

Für unsere holländische Landesgruppe der Kant-Gesellschaft bleibt er unvergeßlich. Für die holländische philosophische Wissenschaft hat er nicht vergebens gelebt. Für die freisinnige Theologie und remonstrantische Bewegung hat er sich als ein edler Führer bewährt.

Dankbar ehren wir sein Angedenken, und mit Pietät hörten wir an seinem Grabe, wie sein Sohn, der Feldprediger Pastor J. H. Groenewegen in Arnhem sagte: sein Leben war Arbeit; seine Arbeit war Liebe und seine Liebe war Glaube.

Zwijndrecht, Juli 1930.

Dr. H. W. van der Vaart Smit.

Der Ausschuß der Landesgruppe Holland fügt obigem persönlichen Worte seinen dankbaren Nachruf verehrungsvoll bei.

• Der Ausschuß der Landesgruppe Holland:

Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Vorsitzender, Groningen; Dr. H. W. Van der Vaart Smit, Schriftführer, Schatzmeister Zwijndrecht; Dr. J. D. Bierens de Haan; Dr. R. J. Kortmulder; Dr. C. J. Wijnandts Francken; Dr. C. H. Ketner; D. W. H. Patijn; Prof. Ir. J. G. Wattjes; Dr. H. Wolf.

PAUL HENSEL †

Am 11. November dieses Jahres verschied nach vielem Leiden unser langjähriges Mitglied und treuer Mitarbeiter Paul Hensel, ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Erlangen. Wir betrauern in ihm einen hervorragenden Gelehrten und Denker und einen alten, vielfach erprobten Freund der Kant-Gesellschaft. Erst vor wenigen Monaten durften wir seinen 70. Geburtstag feiern. Auf die eingehende Würdigung des Mannes und seines Werkes aus der Feder von Hein-

rich Rickert, die wir in Heft 2/3 dieses Jahrgangs S. 183—194 veröffentlichten, sei an dieser Stelle hingewiesen.

Die Redaktion der Kant-Studien.
Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

RUDOLF MARIA HOLZAPFEL †

Von Christian Sénéchal, Agrégé de l'Université Paris

Am 8. Februar 1930 ist Rudolf Maria Holzapfel in Bern nach langem qualvollem Leiden gestorben. Er wurde zu Krakau am 26. April 1874 geboren. Zwischen diesen zwei Zeitpunkten liegen 56 Jahre der Entbehrungen, der physischen und seelischen Leiden, aufreibender Arbeit, der Reisen und Abenteuer, der Forschung und Meditation, der immer erneuten Opfer, Kämpfe und Prüfungen, der Krankheit, der Bedrohung durch den Tod. Kurz, das Leben eines Märtyrers, eines Helden, eines Heiligen; wie Romain Rolland es erfüllt und in seinem Vorwort zur Biographie Holzapfels von Wladimir Astrow ergreifend ausgedrückt hat.¹

Aber dieses Schicksal hinterläßt uns nicht nur ein erhabenes Vorbild: die Seele, welche den mächtigen Ansturm böser Mächte siegreich zu überwinden vermochte, war einem Geist gesellt, der, wie sie, voll abgründiger Tiefen, inmitten des nagenden Wehs die Serenität des Forschers bewahrte und die Kraft fand, jene zwei gewaltigen Werke zu schaffen, riesenhaft wie das Leben selbst, wie das Universum: Panideal und Welterlebnis.² Dieses Vermächtnis eines Daseins, das vollständig und mit unentwegter, verzehrender Leidenschaft im Dienste der Menschheit stand, dieses Vermächtnis eines Menschen, für den das Heil und die einzige Hoffnung — nach den schönen Worten des französischen Dichters Charles Vildrac —

Sont dans un grand amour attendri de l'Espèce,

Dans un amour compatissant à sa détresse,

Et dans le culte fier des purs joyaux qu'elle a...

— dieses Vermächtnis sehe ich in der Wiederherstellung der Einheit, der Totalität und der Fruchtbarkeit der Seele.

*

Seit Nietzsche hat es nicht an solchen gemangelt, die sich für berufen hielten, der Kultur des Abendlandes Heilung zu bringen: jeder brachte seine Diagnose mit, jeder hatte sein Heilmittel vorzuschlagen. Allein das Mittel erwies sich bald als wirkungslos, weil die Diagnose nur einen Teil der Wirklichkeit umfaßte. Aber durch seine universelle Erfahrung — ein schmerzliches aber reales Vorrecht des vom Leid Erkorenen — durch seine Erfahrung an Völkern und Nationen, seine Kenntnisse des Milieus der verschiedensten Zeitalter, Lebensbedingungen und Verhältnisse hat R. M. Holzapfel mehr als jeder andere das Übel, an welchem das 20. Jahrhundert leidet, in seiner vollen Ausdehnung und akuten Schärfe gefühlt. Astrow sagte es: „Das Panideal ist nicht nur ein philosophisches und wissenschaftliches System, es ist der befreiende Abschluß eines langen, komplizierten Dramas. Es ist die Frucht einer tragischen und großzügigen Empörung der tiefsten geistigen Kräfte gegen unsere geistfeindliche Zeit.“ So wird der Kontakt zwischen dem individuellen und

¹ Das Leben R. M. Holzapfels, von W. Astrow, mit Vorwort von Romain Rolland (Eugen Diederichs, 1928).

² Ich gehe hier nicht auf den sehr umfangreichen Nachlaß ein, der nicht nur wissenschaftliche Schriften, sondern Dichtungen, sowie musikalische und architektonische Kompositionen enthält.

sozialen Leben und der Philosophie wiederhergestellt. Die Erkenntnistheorie, die historische Forschung, die Kritik der Doktrinen, die psychologischen Untersuchungen usw. — all dies sind nützliche und notwendige Aufgaben, aber vorausgesetzt, daß der Philosoph die letzten Ziele seines Strebens und die Verbindung mit den angrenzenden Gebieten nicht aus den Augen verliere; vorausgesetzt, daß die Philosophie, anstatt nur eine der vielen menschlichen Tätigkeiten neben der industriellen Technik, der Malerei, der Laboratoriumswissenschaft, der Literatur, dem Handel usw. zu sein, ihre Rolle und ihre Mission als Führerin, als inspirierende Kraft, als Schöpferin bewahre.

Wie beurteilt nun Holzapfel die Lage der Gegenwart? — Einerseits findet er das Fehlen an Verbindung und Harmonie unter den verschiedenen Elementen des Seelenlebens vor, und anderseits den Schwund eines seiner Hauptelemente, des religiösen Glaubens. So sind menschliche Typen entstanden, welche durch das ungeheuerliche Vorherrschen einer einzelnen geistigen Funktion gekennzeichnet sind, ohne Zusammenhang mit den benachbarten Gebieten: Typen wie der Ästhet, der Techniker, der Intellektuelle, der Sportsmann, der Philolog, der Chauffeur, kurz, der Spezialist, der Teilmensch — während sich fortwährend und parallel dazu durch das ganze 19. Jahrhundert die erschütterndsten Dramen mehrten, hervorgerufen durch den Zerfall der traditionellen Glaubensformen. Also zwei, übrigens eng verschwisterte Übel, Zerfall und Isolierung der verschiedenen Gebiete des geistigen Lebens, aus denen notwendigerweise die abnorme und parasitäre Entwicklung eines einzelnen unter ihnen hervorgeht; und dadurch Verstümmelung dieses Lebens in einer seiner wesentlichen Funktionen. Wir leiden an einem Mangel an Gleichgewicht und sind von völliger Unfruchtbarkeit und größtem Materialismus bedroht. Das Panideal geht nun darauf aus, die schöpferische Einheit der Seele wiederherzustellen, und dem Welterlebnis, der stets lebendigen, religiösen Sehnsucht einen neuen Weg zu öffnen. Es handelt sich also darum, dasjenige in einer objektiven Gestalt erstehen zu lassen, was in Holzapfel, selbst jenem menschlichen Meisterwerk, wirkliche, greifbare Form angenommen hatte, nämlich die Allsehnsucht,¹ in welcher alle Kräfte und Teilideale sich harmonisch verbinden und organisieren.

Aber um diese Seele der Zukunft zu verwirklichen, aus welcher alle Anschauungen und Richtungen, die den Anforderungen des modernen kritischen Verstandes zuwiderlaufen, ausgeschaltet sein werden, um diese neue Erde zu entdecken, müssen zuerst die Wege gesucht werden, die zu ihr führen. Und hier hat sich nun der synthetischste Geist, nach verschiedenen tastenden Versuchen, eine Forschungsmethode gewählt, gerade jener Lehre entlehnt, die am Ausgangspunkt unserer modernen Auflösung steht. Triumph der Allsehnsucht nach einem Panideal! — denn hier ist die empirische Methode selbst im Dienste dessen, was sie zerstört hat, tätig und trägt dazu bei, es wieder neu und in anderer Gestalt aufzubauen. Holzapfel unternahm „eine äußerst genaue Erforschung der verborgensten Gefühle, der Moral, der geistigen Arbeit und des Schaffens, des ästhetischen und künstlerischen Erlebens und des Ideals“, denn er war sich darüber klar, daß nur eine derartige Kenntnis es ermöglichen würde, die Seelen wirklich umzugestalten. Und man muß darüber staunen, daß diese streng wissenschaftliche Arbeit, die zugleich eine außerordentlich minutiöse Genauigkeit in den Einzelheiten zeigt und eine fabelhafte Weite des Umfassens — denn sie erstreckt sich tatsächlich auf alle Gebiete — nicht noch weit mehr bekannt ist. Sie ist die Frucht mindestens dreißigjähriger Beobachtungen, Studien, Meditationen. Überall, sei es in der Psychologie der Einsamkeit, der Sehnsucht, der Hoffnung, des Gebetes, der Warnung, des Befehls usw. — überall ist es eine Welt, welche sich unseren Blicken öffnet, eine organisierte Welt, vergleichbar den Wundern einer Blume unter dem Mikroskop. Überall eine neue Art zu schauen, eine kühne, unermüdliche, die zugleich die kleinste Einzelheit und die umfassendsten Zusam-

¹ Vgl. Panideal Bd. I S. 65—66 (Eugen Diederichs).

menhänge aufdeckt. Hinter der unendlichen Mannigfaltigkeit der „kleinen Tatsachen“ verbinden und kreuzen sich die Fäden und bauen die Einheit aufs neue auf. Überall erfährt die gewohnte Anschauung eine neue Beleuchtung, die Perspektiven ändern sich, helles Licht fällt in bisher unbeachtete Verborgenenheiten, die Elemente beleben sich. Eine durchaus konkrete, dramatische Psychologie! Mehr noch, eine Psychologie, die niemals den falschen Eindruck von etwas Gemachtem hervorruft, noch von etwas Erledigtem. Statt abstrakter, künstlicher Gerüste: das Leben in seiner ganzen Bewegtheit und Mannigfaltigkeit; statt einer Terminologie, die zur Erstarrung führt, Worte, welche die Einbildungskraft aufs tiefste anregen und weiteren Forschungen die Tore offen lassen. „Man wird stets vor Perspektiven geführt, welche sich in unendliche Fernen erstrecken und zur eigenen Arbeit anspornen“ (Astrow). Kurz, die Psychologie eines Meisters, welcher orientiert. Man muß jene Bescheidenheit des Forschers bewundern, der auf der ersten Seite seiner Werke sagt: Ich will nur orientieren . . . Orientieren im verwickelten Drama des Gewissens, im Drama, das sich im Laufe der Zeiten abgespielt und in jenem, welches den einzelnen Menschen zum Schauplatz hat; orientieren in dem gegenwärtigen Chaos der Kunst, und dies dank einer genialen Sehrgabe, welche die tiefe Wesensgleichheit zwischen der bescheidensten Arbeit und der höchsten Schöpfung aufzudecken wußte; orientieren im Erforschen eines neuen Himmels, wo die Seele, im Besitz des Schlüssels der Repräsentation, nachdem sie den alten Widerstreit von Glauben und Wissen überwunden hat, Sammlungscentren auffindet, von denen aus sie ihrem Drang nach unendlicher Erweiterung folgen kann, um bis zum Welterlebnis, zum Wunderbaren zu gelangen, gemeinsam mit den Heiligen und den Gemeinschaften der Zukunft.

Die Zukunft! R. M. Holzapfel hat ebenso viel in der Zukunft gelebt wie in der Vergangenheit: seine Einbildungskraft trug ihn in den Stunden des Aufschwungs in ihre Fernen — Stunden, die bei ihm mit jenen des aufmerksamen, unerbittlichen Prüfens der Wirklichkeit und der Gegenwart abwechselten — trug ihn Zukunftstiefen entgegen, die selbst den kühnsten Schöpfern vermeintlicher „Antizipationen“ fremd geblieben sind. Dies war seine wesentlichste Kraft.

In solch machtvолlem Eindringen in die Zukunft muß ohne Zweifel der Ursprung der erhabensten Konzeption R. M. Holzapfels gesehen werden: seiner Menschheitskunst. Von grenzenlosem Mitgefühl mit den Menschen bewegt, in denen seit Jahrtausenden zahllose Energien verschwendet werden, konnte sich Holzapfel nicht damit begnügen, seine persönliche Sehnsucht zu festigen oder seinen Traum in irgend-einer Utopie darzulegen. Über allen Künsten, welche die Natur nachbilden, indem sie stets einige Sinnesgebiete ausschließen, hat er die Kunst aller Künste erschaut, die bis heute auf ihrer Kindheitsstufe geblieben — jene Kunst, welche die Natur enthält, welche die Erziehung und die Kulturgestaltung in sich begreift, jene, in welcher zum Stoff, zum Mittel und zum Ziele die Menschheit selbst wird.¹ Was wurde getan, so schreibt Holzapfel, um die Kultur einem bestimmten Ziele zuzuführen, welcher Ansatz wurde gemacht, der „zugleich eine künstlerische Umwandlungsarbeit am menschheitlichen Leben gewesen wäre? Es hat niemals eine Kunst gegeben, die mit derselben Kenntnis der Ziele und Mittel und mit einer ähnlich bestimmten Absicht wie etwa die Plastik, auf Änderungen der Menschheit selbst zum Zwecke einer künstlerischen Seelenerneuerung der Kulturschöpfer und ihrer Mitmenschen ausgegangen wäre.“ R. M. Holzapfel hat diese höchste Kunst nicht nur erschaut, er hat auch ihre Grundlagen errichtet, sowohl in der Moral wie in der Kunst und der Religion; er hat die Züge dieser zu schaffenden Menschheit gezeichnet, die Stufen, die langen Etappen, hat ihre Werke geschildert, ihre Helden, ihre Gemeinschaften, hat ihre Architekturen gesehen, ihre Musik gehört. . . .

¹ Vgl. Panideal S. 416—424.

Ich konnte auf den wenigen Seiten, die mir zur Verfügung standen, die großen Gipfel des Holzapfelschen Werkes nur flüchtig streifen. Daß ihm die Zukunft gehört, dessen bin ich gewiß. Was hätte Holzapfel nicht vermocht, wenn er, sogar ohne über einen Lehrstuhl zu verfügen, durch seine Gespräche auf die Jugend hätte wirken können! Man muß ihn, an seinen Lehnstuhl gefesselt, gehört haben, um sich seine Erweckermacht vorzustellen. Alle jene, die ihm genahnt sind, haben von dieser Prophetengestalt einen unvergeßlichen, einen überwältigenden Eindruck behalten, können von ihm nur mit Ehrfurcht und wehem Schmerz sprechen. Wie sollte man sich sonst erklären, daß seine Anhänger sogleich nach Beendigung des Krieges die Energie aufgebracht haben, in die Schweiz, nach Deutschland, ja bis nach Amerika Vortragsreisen zu unternehmen und daß es ihnen gelungen ist, eine Internationale Panidealistische Vereinigung¹ zu gründen, welche „die Verbreitung und Wirklichkeit der aus dem Lebenswerk Rudolf Maria Holzapfels sich ergebenden religiösen, wissenschaftlichen, sozialen und künstlerischen Ideale und Aufgaben bezweckt“, welche Ferienkurse, Kongresse veranstaltet und eine ganze Reihe von Büchern herausgegeben hat, in denen wir einestails die Gedanken des Meisters popularisiert finden, andernteils angewandt auf das Studium von Fragen der Kunst, der Erziehung, der Geistesgeschichte, der Moral, der Religion.²

Ich habe kürzlich einer Tagung beigewohnt, welche Teilnehmer aus allen Ländern vereinigte, und ich habe von dort die Gewißheit heimgebracht, daß die Stunde bald schlagen soll, da die offizielle Philosophie den Werken dieses Denkers nicht mehr gleichgültig wird gegenüberstehen können. Denn hier eint sich dem starken, belebenden Odem einer Heldenseele, die danach düsterte, eine ihres Namens würdige Menschheit zu formen, ein psychologisches Genie, das unerforschte Welten in den Tiefen des Menschen urbar gemacht hat und eine schöpferische Künstlerkraft, die fähig war, dem Vollkommenheitstraum der großen Geistesführer und Kulturgestalter der Vergangenheit ein heiligeres wirklichkeitsvolleres Leben zu verleihen durch seine Konzeption einer grandiosen Menschheitskunst.

DAVOSER HOCHSCHULKURSE 1930

Die Spannung, welche heute zwischen der politischen und geistigen Sphäre infolge der Mobilisierung auch des Geistes im letzten Kriege besteht, ist nur durch persönliche Begegnung und Kenntnis langsam aufzuheben. Es muß immer wieder der Versuch gemacht werden, in den maßgebenden Kreisen akademischer Bildung die Möglichkeit einer Verständigung anzubahnen. Wie die Abschließung der Fächer und Gebiete des Geistes, so muß auch die der Gruppen und Länder durch wiederholte Ver-

¹ Offiziell konstituiert in Zürich.

² Wir nennen als wichtigste Veröffentlichungen: Hans Zbinden, Ein Kunder neuer Lebenswege. Einzelbilder zur Seelenforschung R.M. Holzapfels (Sammelschrift). Diederichs, Jena. — R. M. Holzapfel zum Gedächtnis (Sammelschrift mit zwei Abbildungen der Totenmaske), Benno Schwabe, Basel. — Hugo Debrunner, Der junge Rembrandt. Sein Schaffen und Schicksal im Lichte der Seelenforschung Holzapfels. Rascher & Co., Zürich. — Ernst Bohnenblust, Kampf und Gewissen. Eine Studie über Luther. Paul Haupt Verlag, Bern. — Von der Internationalen Panidealistischen Vereinigung herausgegeben oder durch sie zu beziehen: Wladimir Astrow, Dostojewskij und Holzapfel. Derselbe, Christentum und Seelenerneuerung. — Rudolf Herwin, Vom Kunstschaffen und seinen neuen Zielen. — H. Debrunner, Seelenfrühling. Die zeichnerische Schöpferkraft des Kindes und ihre künstlerische Entwicklung. Derselbe, Aufgaben der Erziehungs- und Berufsberatung. Derselbe, Die Förderung der Begabten. — Hans Rhyn, Gott und Welt. Briefe über R. M. Holzapfel. — Ernst Kocherhans, Wissen und Glauben. Bald erscheinen eine englische und eine polnische Übersetzung des „Panideal“.

anstaltungen von Kongressen zwischen den Ländern und Fächern aufhören. Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese neue Diskussion und Kooperation zu führen. Sie muß als Geist der Zeit nicht nur Religion und Kunst, sondern vor allem Staat und Wirtschaft einbegreifen.

Philosophie und Staatswissenschaften war der Rahmen der Davoser Kurse 1930, in welchen der weltanschauliche wie praktisch-politische Ausgangspunkt sozialwissenschaftlicher Arbeiten erörtert wurde. Die Erfüllung der internationalen Aufgabe tritt deutlich gerade bei den aktuellen Problemen einer sozialen und internationalen Friedensordnung hervor. Wenn Sombart am Schluß einer Debatte den Rat gab: „Beschäftigen Sie sich mit der Methodologie der Wissenschaften erst am Ende Ihres Lebens“, so war auffällig, wie stark bei den Deutschen, im Gegensatz zu den Franzosen, die Verbindung von Methode und Praxis, der Zug zur Aktivität war. Die Wissenschaft nimmt die Problematik der Wirklichkeit auf. Es versteht sich, daß darum die Soziologie, in welcher die Krise zum Ausdruck kommt, im Brennpunkt des Interesses stand.

Die abstrakte und formale Schulung der Juristen, wie die spezielle Beschränkung der Historiker ergeben eine Stimmung gegen die Soziologie, ein Gefühl der Bedrohtheit gegen eine deutsche Abart, welche die soziale Bedingtheit der Kultur erklärt. Daß die Normen und Formen auf ihre Entsprechung zur sozialen Lage geprüft werden, stellt die ganze Mittelwelt der Bildung und den Werkglauben der Kultur in Frage. Einerseits wollen die Einzelwissenschaften in ihrem Expansionsdrang zu einer Universalgeschichte die Soziologie in sich aufnehmen, andererseits wird die ausgebildete Soziologie der Franzosen wie Amerikaner als selbständige Einzelwissenschaft unter Abweisung der Metaphysik beschränkt.

Die deutschen Vorträge über religiöse Sozialprinzipien waren ein besonderes Erlebnis neben der philosophisch-künstlerischen Leistung einer auf Verstehen und Zusammenschau gerichteten Sozialwissenschaft. Dem Positivismus und der Analyse des gegenwärtigen sozialen Lebens, wie sie L. v. Wiese und Halbwachs gaben, steht eine von der Lebensphilosophie bestimmte Kultur- und Geschichtssoziologie gegenüber. Alfred Weber bekennt, daß er angesichts des Relativismus, mit dem wir die Kulturen aller Zeiten und Völker uns aneignen, im Gegensatz zur Geschichtsphilosophie, die auf einem Glauben beruht, sich beschränke, Bedingungen und Möglichkeiten der Transzendenz des Seelischen in den Gestalten bestimmter Geschichtskörper zu erklären. Wie eine *qualitas occulta* besteht eine Art Kulturseele, welche in Blütezeiten völlig frei hervortritt. Während der Fortschritt der Zivilisation, wie ihn die Entwicklungstheorie begriff, universal ist, wird die Kultur in einmaligen Schöpfungen dargestellt. Indem er in den Begriff der Zivilisation, den die Franzosen doch im Sinne Nietzsches oder Spenglers nicht als wertfrei ansehen, auch die Wissenschaft einbegriff, ist die kulturelle Dignität z. B. der Mathematik besonders hervorgehoben worden. Alfred Webers Vorlesungen gaben den Ausländern das Bild unserer bewegten und erregten Weltanschauungsproblematik und durch Prognose und Synthese das Gefühl der Krise, welche schon Mommsen als Rebarbarisierung bezeichnet hat. Schärfere tritt bei Sombart der demokratischen Naturwissenschaft, dem Sach- und Arbeitswissen, eine aristokratische Metaphysik gegenüber, welche wie ein Kunstwerk mit verstehender Methode auch die Wirtschaft in die Kulturordnung einbegreift. Die Frage nach Idee und Ideologie und die Bedeutung von Glauben und Wissen habe ich dann selbst in einem Vortrag über Politik als Wissenschaft behandelt. Nicht der abstrakte reine Geist, sondern Geist als Ausdruck, Funktion und Macht in der sozialen Wirklichkeit ist das Thema soziologischen Verstehens. Gegenüber der Erkenntnisthaltung der Distanz einer fremden Natur steht die Teilnahme und Einstellung in die Welt des Menschen; und hier richtet sich das Pathos der Vernunft gegen das falsche Bewußtsein und die Vermengung

von Glauben und Wissen in Rechtfertigungen, die rechtlich, moralisch oder historisch Ideologie einer bestimmten Gesellschaftsordnung sind. Die Ideologienlehre scheint mir eine spezielle Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zu sein.

Die Einheit der Staatswissenschaften zerfiel, indem das vorige Jahrhundert öffentliche und private Sphäre trennte. Die soziologischen Probleme des Rechts und der Wirtschaft zeigen in der sozialen Wirklichkeit eine neue Einheit. Indem Kantorowicz nach drei Seiten, nach Wirklichkeit, Sinn und Wert die politische Welt ordnete, tritt vor allem auch an seinen Beispielen (Einheitsstaat nach der Verfassung und in Wirklichkeit) die Bedeutung der historisch-soziologischen Betrachtung der Rechtswirklichkeit hervor. Wenn Rothenbücher die Träger des Rechts (im Volksrecht und Juristenrecht) darstellt und Baumgarten den Frieden als eine Angelegenheit von Mensch zu Mensch, das Individuum als völkerrechtliches Subjekt, erklärt, so hat die französische Wissenschaft den soziologischen deutschen Vorträgen gegenüber, wie Milbaud mit naturrechtlichen Idealen oder wie Beaumont und Ansiaux mit rein ökonomischen Tatsachenerklärungen, das Ideal des reinen Scientismus vertreten. — Die Auseinandersetzung mit Marx, welche in der ersten Woche im Hintergrund stand, wurde durch die Vorträge von H. de Man in den Mittelpunkt gestellt. Ich kann auf seine Erklärungen der Genesis des Marxschen Denkens nicht eingehen und nur die Unterscheidung seiner vierfachen Funktion hervorheben: die Kritik der bürgerlichen Ideologien und des Utopismus, die Zuversichtserklärung und die Heiligung des Klassenkampfes. Der Einsatzpunkt einer Marx-Kritik ist nach de Man die Erklärung der Motive des proletarischen Aufstands. Umgekehrt wie auf der bürgerlichen Seite werden Ideen als Interessen verkleidet, aber ohne die Ideen der menschlichen Würde, ohne Opfer und Solidarität könnte auch das größte Elend kein Klassenbewußtsein hervorbringen. Philip fügte zur Ergänzung der Zweiseelenlehre, des kapitalistischen Strebens nach Befriedigung ökonomischer Interessen (mit der Gefahr der Verspießerung) und der sozialistischen Gesinnung, also des idealen Glaubens an die zukünftige und vernünftige Ordnung, eine Darstellung der Geschichte der proletarischen Bewegung hinzu. In der Diskussion, in der bezeichnenderweise Arbeiterstudenten und Intellektuelle gegeneinander standen, betonten die Proletarier Freiheitsdrang, verletztes Rechtsgefühl und sittliche Empörung gegen die Minderwertung, während die Intellektuellen den Kampf für Menschheitsziele rein klassenegoistisch begründen wollten. — Der korporative Egoismus und die nationalen Arbeiterantagonismen treten im faszistischen Staat hervor, den Bortolotto mit Verve verteidigte. Es war von großer Bedeutung, daß auch die katholischen Sozialprinzipien von dem Jesuiten v. Nell-Breuning vertreten wurden. Als Ziel des Kampfes erscheint hier nicht mehr die Klassenlosigkeit, sondern eine neue Ständeordnung. Dabei ist in Anwendung der Vernunft und in Ansehung der sittlichen Ordnung der Individualismus und Privatkapitalismus bestritten. In einer neben den Kursen laufenden Aussprache der jungen Generation, eines sozial-politischen Arbeitskreises, der mit der deutschen Hochschule für Politik zusammenhängt, traten denn ganz konkret die Fragen der Wirtschaftsdemokratie hervor. Dabei rückte der Staatssozialismus dem Korporationsstaat nahe und waren wieder unter der Parole der Gesinnungsfreiheit die Deutschen und die Franzosen gegen den Faschismus einig. Wie gut man sich verständigt, wenn man von konkreten Sachlagen redet, zeigte diese Diskussion junger Politiker der verschiedensten Gruppen.

Ich kann in diesem kurzen Überblick nicht einmal die Namen und Vorträge angeben und die Atmosphäre einer wirklich engen Zusammenarbeit und Auseinandersetzung zwischen Hörern und Lehrern beschreiben. Ich will ja nur für eine Veranstaltung, welche nicht nur das amtliche sondern das private Interesse breiter Kreise, Freunde und Förderer braucht, auch hiermit werben. Die nächste Tagung um Ostern 1931 soll den Fragen der Erziehung und Bildung gewidmet sein. Wenn Psychologie

und Pädagogik von Wertheimer (Frankfurt), Nohl (Göttingen), Freyer (Leipzig), Riebensahm (Berlin) und Häberlin (Basel), um nur die deutschen und schweizerischen Hauptredner zu nennen, behandelt werden, so geht die Absicht dahin, auch die Leiter der neuen Erziehung und Bildung, die Praktiker in Arbeitsgemeinschaften zu Wort kommen zu lassen. Neben den Universitäten sollen eben Hochschulkurse wie in Davos bestehen, die, aktuell und praktisch gerichtet, das Experiment neuer Formen akademischen Lebens darstellen.

Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Gottfried Salomon.

BERICHT ÜBER DEN INTERNATIONALEN HEGEL-KONGRESS IM HAAG

(22. bis 24. April 1930)

Für den Plan eines Zusammenschlusses von Anhängern und Freunden der Hegelschen Philosophie, über den seit mehreren Jahren zwischen Richard Kroner und der in der „Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede“ vereinigten Gruppe holländischer Hegelianer Verhandlungen geschwebt hatten, war allmählich eine größere Zahl von Persönlichkeiten — aus Deutschland, England, Frankreich, Italien, Holland, der Schweiz und den slawischen Ländern — gewonnen worden. Aus ihrer Mitte erging die Einladung zu einem Hegel-Kongreß, der mit der durch seinen Namen bezeichneten Aufgabe das Ziel verband, einen internationalen Hegelbund, ins Leben zu rufen. Dieser Bund wurde hier zur Tatsache. Als seinen Zweck bezeichnen die Statuten „Die Förderung des Studiums der Philosophie im Hegelschen Geiste . . . durch die Veranstaltung von Zusammenkünften seiner Mitglieder, Vorträgen und Kursen, durch die Herausgabe eines Organs“ und von Schriften, „durch Unterstützung strebsamer Schüler der Hegelschen Philosophie“. „Die offizielle Sprache des Bundes ist die Sprache Hegels“, sein Sitz der Haag. Vorsitzender ist Kroner-Kiel, Sekretär Wigtersma-Haarlem.

Der leitende Gesichtspunkt bei der Auswahl der Themen des wissenschaftlichen Teils war, die Erforderlichkeit des Hegelbundes aufzuweisen, seine Intentionen zu erläutern, namentlich den Geist der Philosophie, für dessen Kräftigung und Ausbreitung der Bund sich einsetzt, zu bekunden. — Zwei Gruppen von Vorträgen dienten diesen Aufgaben; 1. wurden Berichte „über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie“ in wichtigen Kulturländern erstattet — als Begründung für die internationale Vereinigung der Hegelianer und Hegelforscher, 2. brachte man Vorträge als Beispiele für den durch den Bund zu pflegenden Hegelianismus. — Ihnen voraus ging die programmatische Eröffnungsrede Kroners, welche der Erläuterung der Ziele des Hegelbundes und einer Darlegung der Bedeutung der Hegelschen Philosophie, insbesondere für die gegenwärtige philosophische Situation in Deutschland, diente. Er erblickt die Zukunft des Hegelianismus und des Hegelbundes in dem Zusammenarbeiten der Denker der Kulturnationen auf dem Boden der Dialektik und auf dem Grunde der Überzeugung von der Absolutheit des Denkens, ohne daß doch eine einzige Formel für die Hegelauffassung möglich und wünschenswert wäre — also unter Wahrung der Eigenart der Volksgeister wie der Einzelpersönlichkeiten. Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie aber, auf welcher die des Hegelbundes beruht, liegt darin, daß sie die entgegengesetzten, sich befehdenden philosophischen Richtungen miteinander verständigt, sie in einer höheren Einheit „aufhebt“. Gerade die Lage der Philosophie in Deutschland fordere den Übergang zu Hegelscher Geistesart. Denn die philosophischen Hauptgegner Hegels, Kritizisten und Phänomenologen, bekämpfen einander nur deshalb, weil sie die verschie-

denen Momente der ganzen Wahrheit isolieren; jene reflektieren zwar auf die transzendentalen Erkenntnisbedingungen und erkennen die Notwendigkeit der Selbstvermittlung des philosophischen Denkens an, beharren jedoch bei den Gegensätzen von Wirklichkeit und Wert, Sein und Bewußtsein; diese richten sich wohl auf die Einheit der Gegensätze, glauben sie aber unmittelbar erschauen zu können, entbehren also des transzendental-kritischen Moments. An Cassirer, N. Hartmann, Heidegger, Litt suchte Kroner diese Situation und zugleich die Tendenz nachzuweisen, daß beide Richtungen ihre Einseitigkeit mehr und mehr erkennen, damit aber gemeinsam sich der „existentiellen Phänomenologie und essentiellen Transzendentalphilosophie“ Hegels annähern.

Wir schließen sachgemäß diesen Ausführungen Kroners den Bericht Hermann Glockners „über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland“ an.¹ G. ging in seinem inhaltreichen Überblick von der „neuen Aufklärung“ der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus, die sich ihm in Psychologismus, Historismus, Neukantianismus und beginnende Phänomenologie auseinandersetzt. Hiergegen die Antithese einer neuen Romantik (Nietzsche, dazu später Kierkegaard). Besonders Diltheys, Euckens, Simmels, Joëls Wirken führte diese Richtungen in Hegelnähe: zu Gestaltpsychologie, verstehender Geistespsychologie und Psychologie der Weltanschauungen zu einer Theorie der Geisteswissenschaften, zu umfassender Kulturphilosophie und Philosophie der symbolischen Formen, zu neuer Ontologie und Metaphysik. Die Zukunft eines neuen Hegelianismus erblickt G. in einer alle diese Strebungen in sich aufhebenden Synthese, für deren Schöpfung er ein vollkommenes Verständnis Kants unerläßlich erachtet. Zunächst aber sei dringendste Aufgabe, Hegels Werke vollkommen in ihrem gesamten historischen Bestand zugänglich und ihren Gehalt durch Befreiung von allem Erstarren und Veralteten lebendig zu machen. Die deutschen Hegelforscher der Gegenwart wurden kurz charakterisiert (G. Lasson, Falkenheim, Kroner, Th. L. Häring, Glockner).

Koyré (Paris) konstatiert für Frankreich, daß es dort zwar nie eine Hegelsche Schule gegeben, dafür aber der Hegelsche Gedanke, wenn auch nicht in breitem Strome, wichtigen Einfluß geübt habe, so zunächst schon bei V. Cousin, Vacherot, Simon, dann bei Taine, Renan und Proudhon. Wie in Deutschland erfolgt ein Gegenstoß, dem eine neu sich durchsetzende Schätzung Hegels erst im 20. Jahrhundert folgt: auch hier eine tiefere Einsicht in das Wesen der Hegelschen Philosophie, besonders durch R. Berthelot, Hamelin, Delbos. Nach einem erneuten Rückschlag — infolge des Krieges — brachten die letzten Jahre drei Werke, die von der geistigen Macht Hegels in Frankreich zeugen: 1. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*. Dieser Erkenntniskritiker der mathematischen Naturwissenschaft widmet Hegel hier ein ganzes Buch (mehr als 150 Seiten); 2. V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, der Hegels Rechts- und Staatslehre in ihrer gesamten geschichtlichen Entwicklung zeichnet und gegen gewichtige Vorwürfe verteidigt; 3. Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, der unter dem Eindruck der Jugendschriften in tiefen Untersuchungen in Hegels System die tragischen und mystischen Züge hervorhebt, es als Synthese von Klassizismus und Romantik auffaßt und in Hegels „Begriff“ eine Lösung ebenso sehr für das unglückliche Bewußtsein wie für den Widerspruch des Denkens sieht.

In England setzte, wie J. A. Smith (Oxford) darlegte, nach allgemeineren Kultureinflüssen des deutschen Idealismus (man denke an Carlyle!) eine stärkere Hegelbewegung erst 1865 ein; sie erhielt sich aber dann ununterbrochen bis auf die Gegenwart. Es seien von Übersetzern, Interpreten und — großenteils den Meister frei

¹ Vgl. hierzu unsere „Philosophischen Vorträge“ Nr. 30: Heinrich Levy „Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie“, 1927. (Anm. der Redaktion.)

umbildenden — Philosophen genannt: Hutchinson, Stirling, Caird, Green, Wallace, Mc. Taggart, Bosanquet, Bradley, Haldane.

Über den Hegelianismus in Italien berichtete Calogero (Rom). Er hat sich hier wie bisher nirgend anderswo im 20. Jahrhundert mit der nationalen Kultur vermählt. Seine überragenden Führer sind, wie bekannt, Croce und Gentile. Von dem schon früher in Süditalien heimischen Hegelianismus läßt sich eine Linie bis zur Gegenwart ziehen; philosophisch bedeutungsvoll ist aber, abgesehen von de Sanctis, nur Spaventa, der bei der Durcharbeitung der Hegelschen Philosophie, wie der Vortragende genauer zeigte, bereits bis zu den Grundgedanken Gentiles vorgegangen war. Croce bestimmte und rechtfertigte sein Verhältnis zu Hegel erst, nachdem er die eigene Philosophie ausgebildet hatte. Hegels Größe liegt für ihn wesentlich in der Theorie der Dialektik, „weil sie zum erstenmal vollkommen die Immanenz des Ideellen im Reellen und die Anschauung der Wirklichkeit als absolutes geschichtliches Geschehen rechtfertigt“; seine Abweichung beruht bekanntlich formal besonders auf der Unterscheidung einer Dialektik der kontradiktorischen und der konträren Gegensätze, inhaltlich aber in der Assimilation des verwandelten Kulturgehalts der letzten hundert Jahre. In der Wertung der Hegelschen Dialektik und in ihrer Zurückführung auf die Tätigkeit des Geistes in seinem Werden stimmt wie Spaventa so Gentile mit Croce überein. Gentiles aktualistischer Idealismus, insbesondere auch seine Logik als Theorie des Erkennens, verschärft und erweitert aber den konkreten Immanentismus und die Ausmerzungen alles Statischen bis zum Äußersten: dadurch, daß er das Konkrete im philosophischen Selbstbewußtsein findet, das sich nie vergegenständlichen läßt, vielmehr sich selbst in seiner absoluten Gegenwart ewig als Objekt setzt und wieder in seine Subjektivität zurückverwandelt. Es ist die Handlung des Denkens, die ihre Bestimmung entdeckt, indem sie sich selbst erzeugt.

Ganz anders als in Italien war das Schicksal und ist die Lage des Hegelianismus in Holland. Telders, Mitglied der Bolland-Gesellschaft, unterrichtete darüber. Abgesehen von einer ganz schwachen Wirkung durch Vermittlung von Hegels Freund van Ghert kann dort von Hegelianismus — und wie T. mit charakteristischer Schärfe sich äußerte, von Philosophie überhaupt — erst die Rede sein, seitdem Bollands mächtige Persönlichkeit auftrat und für Hegels Lehre durch neue Ausgaben, seine eigenen Werke und zahlreiche Vorträge begeisterte Anhänger warb. Aus verzweifelter Skeptizismus, in dem er beim Zuendedenken der Philosophie Ed. v. Hartmanns zu versinken drohte, konnte ihn nur Hegels Prinzip der Dialektik, der Einheit der Gegensätze, retten. Bolland übte allerdings Hegels der Sache immanente Methode nicht streng, sie war bei ihm mehr ein Schema als eine Forderung; so vernachlässigte er auch die Phänomenologie des Geistes. Die in der Bolland-Gesellschaft vereinigten Persönlichkeiten — bis auf eine außerhalb der Universitäten stehend — rücken die phänomenologische Problemstellung in den Vordergrund; abgesehen davon aber sind sie orthodox hegelisch und bezeichnen sich selbst als orthodoxe Hegelianer. Der deutsche Neukantianismus, der sich zu Hegel hinwendet, wird deshalb, sofern er noch die Frage nach der Möglichkeit des absoluten Wissens erhebt, abgelehnt. Ganz im Sinne Hegels wird gefordert, daß die Methode sich selbst in ihrer Durchführung „wahr mache“.

Tschižewsky (Prag) schilderte das bunte und bewegte Bild des Hegelianismus bei den slawischen Völkern. Die Hochschätzung und die Einwirkung der Hegelschen Philosophie, die am intensivsten sich bei Russen und Polen zwischen 1830 bis 1865, charakteristisch besonders auch in der russischen Literatur (Turgenjew, Dostojewskij) kundgab, hat bis zur Gegenwart, namentlich in Rußland, keine eigentliche Unterbrechung erfahren. Die Hegelforschungen der bedeutendsten russischen Philosophen der Gegenwart (Iljin, Losskij, S. Frank, Lesev) stehen auf hohem

Niveau. Sie betonen das konkrete Denken, die Seinsfülle, die Vereinigung der Gegensätze und das religiös-mystische Moment. Diese Auffassung beeinflusst das eigene Philosophieren russischer Denker, der genannten ebenso wie z. B. dasjenige von G. Spet und S. Hessen.

Die beiden großen, auf systematische Probleme gerichteten Vorträge entstammten dem ursprünglich geplanten Programm: Hegel als Philosoph der Freiheit. Binder (Göttingen) behandelte das Thema „Die Freiheit als Recht“ daher durchaus im Anschluß an die Systematik und die inhaltlichen Bestimmungen der Hegelschen Philosophie, zu der er sich bekennt. Er sieht in Hegels Freiheitslehre nicht nur das Heilmittel, dessen unsere Zeit in Theorie und Praxis, gegen Naturalismus, Positivismus, Mißverstehen der Freiheit als Willkür bedarf, sondern die endgültige Lösung des Problems der Freiheit, weil Hegel in der Durchführung seines Systemgedankens diese unumstößlich erwiesen habe. In großen Zügen skizzierte B. Hegels System mit Rücksicht auf das Problem der Freiheit; näher ging er auf die Rechtsphilosophie ein mit ihrer Gipfelung im Staat als Wirklichkeit der Freiheit, dessen Aufnahme in den Willen auch dem Einzelnen Freiheit verleiht. Er verteidigte u. a. Hegel gegen den Vorwurf der unhistorischen Festlegung seines Staatsbildes als eines ewig gültigen und widerlegte die Ansicht, daß er den tatsächlichen preußischen Staat seiner Zeit als Idealstaat gezeichnet habe; er betonte dagegen im Geiste Hegels den Staat als historische Erscheinung.

Schließlich widmete I. Hessing, der als bedeutendster Kopf der Bolland-Gesellschaft anerkannt ist, dem Thema „Die Freiheit als Denken“ höchst scharfsinnige hegelianische Untersuchungen. Sein Philosophieren ist nicht bloßes Reproduzieren, sondern ein neues Durchdenken fundamentaler Hegelscher Lehren. — Da Hessing wie Hegel den Gedanken, daß das Wahre das Ganze ist, konsequent durchführt, ist der Inhalt dieses dialektisch entwickelnden Vortrags nur schwach andeutbar: Nach der Erhebung der Substanz zum Subjekt muß Freiheit die Selbstverwirklichung der Freiheit, Freiheit des Denkens die ihrer selbst bewußte Selbstbefreiung des Denkens bedeuten. Das Thema aber lautet: Freiheit als Denken. Hier ist die Freiheit Inhalt, das Denken Form. Nun ist das Freie der sich zum Bewußtsein entwickelnde Begriff der Hegelschen Logik; das Denken, der Gang vom Bewußtsein zum Begriff, ist Sache der Phänomenologie des Geistes. Hessing zeigt, daß beide Prozesse sich wechselseitig voraussetzen. Aber das Denken als übergreifende Subjektivität bestimmt erst diese Beziehung des wechselseitigen Sichvoraussetzens, nämlich die Beziehung seiner selbst als des phänomenologischen Prozesses zu der des Begriffs als des logischen Prozesses. So wird Hessings Entwicklung, die zeigen soll, wie das Denken tätige Bewußtsein den Begriff ergreift und sich befreit, und wie der Begriff sich zu seinem selbstbewußten Dasein entfaltet, eine phänomenologische in der Weise der Hegelschen Phänomenologie des Geistes. Als bemerkenswert sei an ihr die feine dialektische Selbstaufhebung der Abbildtheorie des Verstandes hervorgehoben, der die Erkenntnis als Verhältnis von Vor- und Nachbild nimmt — ihre Selbstaufhebung in einer Theorie des zeichensetzenden Denkens, in welchem sich das Subjekt von jedem als gegeben betrachteten Vorbild befreit, die unmittelbar vorgestellten Dinge zu bedeutenden Dingen macht und sich als übergreifende, im phänomenologischen Prozeß sich selbst erschaffende Einheit erweist. Man erkennt hier Zusammenhänge mit denjenigen philosophischen Lehren der Gegenwart, die sich auf Sinn, Bedeutung, symbolische Formen richten.

Zu einem wohl gelungenen Ganzen vollendete den Kongreß lebendige Aussprache von Person zu Person, die besonders bei den gastlichen Veranstaltungen der holländischen Kongreßmitglieder sich von selbst ergab. — Die Kantgesellschaft war durch ihr holländisches Ehrenmitglied Dr. J. Bierens de Haan¹ vertreten, der mit dem

¹ Vgl. die im folgenden abgedruckte Ansprache, S. 371.

Hinweis auf die dem Hegelbund und der Kantgesellschaft gemeinsame Idee der Freiheit des Geistes den Kongreß begrüßte.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

ANSPRACHE VON DR. J. BIERENS DE HAAN,

(Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft) auf dem Hegelkongreß im Haag

Meine Damen und Herren! — Die Landesgruppe Holland der Kant-Gesellschaft hat nach dem Ableben ihres Präsidenten, Prof. Groenewegen, mich beauftragt, dieser Tagung den Gruß der Kant-Gesellschaft zu überbringen und die Sympathien zum Ausdruck zu bringen, mit denen die Landesgruppe Holland der Kant-Gesellschaft den Verlauf dieser Tagung verfolgt. Zugleich hat der Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft in Berlin, Prof. Dr. Arthur Liebert, gebeten, in unseren Gruß den seinigen und den der ganzen Kant-Gesellschaft einzuschließen.

Die Kant-Gesellschaft hegt ein lebendiges Interesse für die Geschehnisse des internationalen philosophischen Lebens und sieht mit reger Teilnahme, daß so viele Hegelfreunde hier im Haag zusammengetreten sind, um dem großen Weiterführer der Kantischen Gedanken zu huldigen.

Da die Kant-Gesellschaft die großen Denker als Bahnbrecher der geistigen Freiheit ehrt, glaubt sie, daß auch auf diesem Hegelkongreß in schöner Weise an der Aufgabe, die Herrschaft des Logos in der modernen Kultur zu befördern, gearbeitet wird. Das Programm dieser Tagung kündigt die Absicht an, einen Hegelbund zu begründen. Die Kant-Gesellschaft begrüßt diesen Plan mit besonderer Teilnahme. Im vergangenen Jahre hat die Kant-Gesellschaft ihr fünfundzwanzigjähriges Bestehen gefeiert; sie glaubt daher ein besonderes Anrecht zu haben, der neuen Schwester die ersten Segenswünsche auszusprechen. Mit diesem jüngsten Sproß des philosophischen Gemeinschaftslebens wünscht sie in einem kongenialen, nicht in einem antithetischen Verhältnis zu stehen.

In der Philosophie geht es nicht um Gesellschaften und Bünde, sondern um die Freiheit des Geistes, die Idee, die so oft von Nichtphilosophen und von Philosophen in die Enge getrieben ist, und die in der heutigen Weltlage besonders bedrängt ist. Unsere Freiheit ist das Denken; es klebt an keinem Namen der Vergangenheit, wie wohl es den Heroen des Gedankens als den Leuchttürmen der Menschheit seine Verehrung entgegenbringt. *Amicus Plato, magis amica veritas!*

Möge der Hegelbund, welchen Sie zu errichten beabsichtigen, in seiner größeren Einheitlichkeit des Philosophierens und die ältere Kant-Gesellschaft in ihrer größeren Vielfarbigkeit ihre gegenseitige Verwandtschaft erkennen und möge beider Bestreben der Freiheit des Denkens in der modernen Kultur förderlich sein!

Die Landesgruppe Holland der Kantgesellschaft entbietet allen hier zusammengetretenen Freunden der Philosophie ihren Gruß!

DER INTERNATIONALE HEGELBUND

Der vorstehende Bericht über den Hegelkongreß im Haag enthält ausführliche Mitteilungen über die Gründung und die Ziele des Hegelbundes. Das Sekretariat des neuen Bundes bittet uns bekannt zu geben, daß nähere Auskünfte von Herrn Dr. B. M. Telders, Den Haag, Holland, Mauritskade 19, erteilt werden.

DER SIEBENTE INTERNATIONALE KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE IN OXFORD

Von Richard Müller-Freienfels

In der ersten Septemberwoche tagte in Oxford der siebente der internationalen Kongresse für Philosophie, besucht von etwa fünfhundert Teilnehmern aus fast allen Erdteilen. Der äußere Rahmen (bei allen bisherigen Kongressen mit Geschmack ausgewählt) war auch diesmal reizvoll genug: die altberühmte Universität am Themsefluß, die die Besucher von sich aus schon mit einer geistigen Atmosphäre umfing. Sitz der Tagung selbst war die ehrwürdige Examinationschool; untergebracht waren die Philosophen in den verschiedenen, klosterartig stimmungsvollen Colleges in den gemütlich studentischen Zweizimmerwohnungen, die seit Jahrhunderten von den künftigen Trägern englischen Geistes bewohnt werden. Und bei den (nicht schlechten) gemeinsamen Mahlzeiten in altertümlichen Refectorien, im Zwiegespräch in Wandelgängen und Gärten entfaltete sich fünf Tage lang reges Leben, und alle Probleme der Philosophie wurden da bis auf weiteres erledigt.

Die Organisation der Tagung selbst unterschied sich wenigstens im Plane sehr wesentlich von den früheren Kongressen. Konnte dort jeder reden, was ihm beliebte, so hatte die Oxford Kongreßleitung beschlossen, bestimmte Fragen zu formulieren, um so die zusammengeströmten Denker wenigstens in der Problemstellung ein wenig zusammenzuhalten. Leider war die Rechnung ohne die Philosophen gemacht worden; denn nur ein ganz kleiner Teil hielt sich wirklich an das gestellte Thema; die meisten berührten es nur kurz in Einleitung oder Schluß und redeten im übrigen, was jeder gerade auf dem Herzen oder im Schreibtisch hatte. Und auch die Diskussion hielt sich oft wenig ans Thema oder die vorher gehaltenen Reden, vielmehr traten hier vielfach die Sprecher auf, deren Reden von der Kongreßleitung zurückgewiesen waren, und hielten sie auf diese Weise dennoch. Auch die Auswahl der designierten Sprecher war nicht unbedingt glücklich. Ganz offensichtlich war man dabei nach politischen Gesichtspunkten zu Werke gegangen, also daß jeder Staat mit einer seiner Einwohnerzahl ungefähr proportionalen Rednerzahl vertreten war. Um die Hindernisse der Vielsprachigkeit etwas zu verringern, hatte man die Vorträge vorher drucken lassen, so daß man mitlesen konnte, was der Redner zu sagen hatte, obwohl erfreulicherweise die meisten sich nicht an ihr Manuskript hielten. Außer einigen „allgemeinen Sitzungen“ gab es jeweils mehrere Sektionen, die nebeneinanderherliefen, so daß die Berichterstattung notgedrungen auf eine Auswahl innerhalb des überreichen Menüs angewiesen ist.

Ich teile daher in meinem Berichte die hauptsächlichsten Problemkreise mit, die von der Kongreßleitung vorgeschlagen waren. Das ergibt einen ungefähren Überblick über das Arbeitsgebiet des Kongresses. In jedem dieser Hauptthemen sprachen in der Regel vier bis sechs Redner. Ich ordne diese Themen ein wenig nach den Disziplinen, denen sie entnommen waren.

Die Geschichte der Philosophie sollte bereichert werden zunächst durch Beantwortung der Frage, was lebendig und was tot sei von der antiken Philosophie. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit diesem Thema gab eigentlich nur J. Stenzel, der die Kompliziertheit der Frage sah und ihre Beantwortung von seinem Standpunkt aus unternahm. H. Gomperz dagegen sprach nur — allerdings vortrefflich — über Plato und sein System, über das Plato im siebten Briefe Andeutungen macht und das der Vortrag aus den Dialogen herauszupräparieren versuchte. Noch spezieller war Robins Vortrag über die verschiedenen Begriffe des Seins bei Plato, speziell im Philebus. Und R. Robinson behandelte das noch speziellere Thema des historischen Hintergrundes der aristotelischen Topik VIII. Man sieht schon aus diesen

Beispielen, wie wenig die gestellten Leitthemata erschöpfend behandelt wurden. — Sehr spezielle Fragen wurden auch in der Sektion für mittelalterliche und orientalische Philosophie behandelt. Hier sprach z. B. de Wulf über das 13. Jahrhundert als Zeitalter der Metaphysik und C. J. Schebbeau bejahte die Frage, ob die scholastische Methode heute noch etwas bedeutet. — Recht wenig ergiebig war die Diskussion darüber, ob Kant durch seine transzendente Methode das Studium seiner Vorgänger überflüssig gemacht habe, wobei man vielleicht schon über die Fragestellung den Kopf schüttelt. — Auch der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts war eine ganze Sitzung gewidmet, ohne daß man jedoch über Spezialfragen hinaus kam. Nur Heimsoeth versuchte einen größeren Überblick, indem er den Begriff der Metaphysik in seiner vielfältigen Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart erörterte. Perry sprach über den radikalen Realismus von W. James. Und Drient zog in einer allgemeinen Sitzung gegen die Phänomenologie vom Leder, die er in ihrer heutigen Form als Gefahr für die strenge Philosophie bezeichnete.

Der Metaphysik war eine Reihe von Sitzungen gewidmet. Die Frage, ob die neuen Fortschritte der Physik metaphysische Bedeutung haben, beantwortete J. Jergensen in einem gut orientierten Vortrag vorsichtig bejahend dahin, daß sich hier zwar neue Horizonte auftun, aber auch neue Schwierigkeiten. Die Beziehungen zwischen Metaphysik und Religion wurden u. a. von Ph. Kohnstamm erörtert, der in einem Vertrauen zur Wahrheit das Gemeinsame zwischen religiösem und metaphysischem Denken erblickt. E. S. Brightman verfocht zwei Thesen: zunächst die, daß die Einheit des Bewußtseins eine dialektische Notwendigkeit für Zurückweisung des Skeptizismus ist. Nimmt man jene Einheit als Synthese transzendentaler und empirischer Faktoren an, dann ist ein persönlicher Theismus wahrscheinlicher als ein Pantheismus, Freiheit zum mindesten möglich. Sehr lebhaft ging es in der Sitzung her, wo die Frage erörtert wurde, ob biologische Prozesse entweder teleologisch oder mechanistisch sein müssen? H. Wildon Carr bekämpfte die Trennung von Materie, Leben und Geist und vertrat die These, daß der Begriff des Lebens konkret und universal sei. In einem lebendigen Vortrag besprach A. Hörnle den Gegensatz zwischen Ganzheitsbetrachtung (holism) und Mechanismus und stellte die These auf, daß biologische Prozesse ganzheitlich betrachtet werden müssen, um mechanistisch begriffen zu werden. E. Ungerer hält für eine „Deutung“ der Wirklichkeit eine Entscheidung zwischen Mechanistik oder Vitalismus für notwendig; für die Forschung könne sie jedoch nur die Ausgestaltung ihrer Arbeitshypothesen bedingen. Er erwartet die Entscheidung von der Arbeit der Tatsachenforschung und warnt vor Dogmatik. J. E. Boodin skizzierte seine animistische Kosmologie.

Auch logischen und erkenntnistheoretischen Problemen waren einige Sitzungen gewidmet. Man diskutierte die Natur der Wahrnehmung und ihrer Gegenstände und die Natur und Quelle der nichtanschaulichen Faktoren im Denken. H. G. Stoker z. B. betont neben der anschaulichen Erfahrung die unanschauliche dynamische Erfahrung als Widerstandserlebnis. Malte Jakobson untersucht die Bedeutung des Urteils, dessen Synthese nicht bloß subjektiv sei, sondern darauf abzielt, einen wirklichen Zustand der Dinge darzustellen. A. Phalén empfiehlt eine gründlichere Analyse der „natürlichen“ Begriffe an Hand des von der Philosophie der Geschichte gelieferte Materials. Mehrere weitere Vorträge sollten die Beziehung zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem Erkenntnisideal klären. B. Bauch betont, daß die Beziehung des wissenschaftlichen Denkens zu seinem Erkenntnisideal in seinem letzten Grunde von der Idee der Wahrheit bedingt sei. Die Wahrheit als Zusammenhang objektiver Grundlage- und Geltungsbeziehungen ist jedoch keine bloße Abstraktion, sondern gerade die überzeitliche funktionale Macht der Idee, Wirkliches zu konstituieren. L. Brunschvicg kommt zu der Feststellung, daß der tiefste und fruchtbarste Antrieb des Denkens auch der verborgenste ist.

Der Philosoph müsse stets die sprachlichen Formen und Schulvorurteile durchbrechen, die den unendlichen Weg der Wissenschaft auf einer zeitlichen Stufe festhalten. D. Michaltschew dagegen suchte den Kongreß von der Überlegenheit der Logik seines Lehrers Rehmke zu überzeugen. Einer künftigen Logik im Sinne Russels und Whiteheads sucht Paul Weiß den Weg zu bereiten, wie überhaupt auch außerhalb der Hörsäle jene beiden Philosophen lebhaft diskutiert wurden, die zur Zeit offenbar überragend das englische Denken bestimmen. M. Schlick sprach ebenfalls über die Zukunft der Philosophie, der er allerdings vor allem in der Klärung der Begriffe nur bescheidene Ziele setzte.

Als geschichtsphilosophisches Problem war die Frage aufgeworfen, ob die Geschichtsphilosophie mit den Tatsachen der Geschichte vereinbar sei. Morris Cohen vertrat die Meinung, daß in aller bedeutenden Historie auch der Gesichtspunkt hervorträte: was wohl geschehen wäre, wenn einige Umstände anders gewesen seien, als sie wirklich waren. Als „Kategorien der Geschichte“ will N. Hartmann solche des historischen Seins verstanden haben. Und zwar sprach er vor allem vom „objektiven Geist“ als einer Grundkategorie des geschichtlichen Seins und suchte diese scharf zu bestimmen. Benedetto Croce sprach über den heute verbreiteten „Antihistorizismus“, den er als Schwächezeichen auffaßt, und er hält es für die Aufgabe der Philosophie, den historischen Geist zu bewahren.

Auch Ethik und Philosophie der Politik wurden in einigen Sitzungen behandelt. Die nicht sehr glücklich gestellte Hauptfrage ging dahin, ob die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht im moralischen Sinne endgültig sei? J. Laird betont, daß beides im genetischen Sinne nicht endgültig sein könne, und daß Ursprung und Gültigkeit völlig getrennt werden müßten. F. C. S. Schiller hält die Frage noch nicht für spruchreif und forderte vorher Klärung wesentlicher Begriffe in den verschiedenen Sprachen. F. Medicus glaubt, daß die Problematik, mit der das Gewissen zu kämpfen hat, erst in einem göttlichen „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ruhe komme. Zur Frage, ob Ethik und politische Philosophie Führer für die Praxis sein könnten, äußerten sich unter anderm Bouglé und L. Polak.

Auch der Ästhetik war eine bescheidene Sitzung gewidmet. Hier sprach u. a. der Nestor der englischen Philosophen S. Alexander über die ästhetische Wertgebung, die wie jede andere, in der Formung eines Materiellen durch ein Geistiges bestehe. Richard Müller-Freienfels sprach über die Bedeutung der Soziologie für die Ästhetik, indem er unter anderem darlegte, wie die sich erst allmählich herausbildende Autonomie der ästhetischen Wertung von der sozialen Gruppenbildung abhängt. Nach diesem Vortrag gab es eine kleine Sensation, indem nämlich — unangekündigt durch das Programm — der Sowjetminister Lunatscharski auftrat und den versammelten bürgerlichen Ästhetikern verkündete, daß der Marxismus alle ihre Probleme endgültig lösen werde, was freilich in der Diskussion ernsthaft angefochten wurde.

Soviel etwa zum allgemeinen Überblick über diese „Weltausstellung für Weltanschauungen“! In engerem Kreise wurde am Schluß im Stile des Programms scherzhaft die Frage formuliert: „Inwieweit hat der Kongreß in Oxford zum Fortschritt der Philosophie beigetragen“? Die Antwort war allgemein lächelnde Skepsis. Sicher werden die letzten Probleme der Welt nicht auf Kongressen entschieden. Unmöglich, sich einen Spinoza oder Kant oder Schopenhauer als Kongreßmitglied zu denken! (Obwohl Leibniz sicher ein glänzender Kongreßpräsident gewesen wäre.) Mit Recht werden daher diese Kongresse inoffiziell nicht „Kongresse für Philosophie“, sondern „Philosophenkongresse“ genannt. Denn ihr Wert liegt nicht in sachlicher Bereicherung der Philosophie, sondern in der persönlichen Berührung der Philosophen. Und daher wird ganz sicher der nächste Kongreß, der in Prag stattfinden soll, nicht weniger stark besucht werden wie der Oxforder.

VIERTER KONGRESS FÜR ÄSTHETIK UND ALLGEMEINE KUNSTWISSENSCHAFT

(Hamburg 7. bis 9. Oktober 1930)

Die einzelnen philosophischen Disziplinen nehmen in verschiedenem Grade, empfangend und gebend, an der zentralen Problematik teil, die gegenwärtig die philosophischen Erörterungen bewegt. Es mag scheinen, als sei die Ästhetik diesem Zentrum bisher verhältnismäßig fern geblieben. Daß sich dies keineswegs mit Notwendigkeit aus ihrem Arbeitsgebiet ergibt, wurde bei der Hamburger Tagung deutlich. Diese von Max Dessoir organisierten Kongresse haben an sich einen verbindenden, zwischen den Wissenschaften vermittelnden Charakter. Diesmal gravitierte die glücklich hergestellte Einheit stärker noch als bei den früheren Zusammenkünften nach dem philosophischen Schwerpunkt. So konnte die Kongreßleitung mit berechtigter Genugtuung feststellen, daß man sich verstand, ohne sich verabredet zu haben. Die glückliche Wahl des Themas „Raum und Zeit“ wird dazu beigetragen haben.

Wie wenig jedoch das Einverständnis nur dem Programm zuzuschreiben war, zeigte sich unter anderem darin, daß sich auch in den an einem eng umgrenzten empirischen Stoff orientierten Vorträgen der Tenor des Kongresses durchsetzte, ja daß sich gerade hier Ergebnisse von hohem philosophischem Interesse zeigten. Ich erwähne nur den Vortrag von Hermann Fränkel über „Die Zeitauffassung in der archaisch-griechischen Literatur“. Die Entwicklungslinie, die sich der sorgfältigen philologischen Analyse Fränkels ergab — die Verschiebung des Akzents von der Zukunft auf die Vergangenheit, von der Gegenständlichkeit der Zeit auf die Erlebniszeit —, dürfte von allgemeiner Bedeutung für die Phänomenologie des Zeit- und Geschichtsbewußtseins sein.

Die Verhandlungen begannen mit Philosophie. E. Cassirer grenzte den ästhetischen gegen den mythischen und theoretischen Raum ab, A. Görland versuchte, aus einem je verschieden akzentuierten Zeitbewußtsein typische Verschiedenheiten des „Lebensstils“ herzuleiten. Es folgten die Beiträge der Ethnologie, Psychiatrie und der empirischen Kunstwissenschaften. Den Beschluß bildete die Ästhetik mit Vorträgen von D. Frey, E. Utitz und M. Dessoir. Dessoirs Ausblick auf eine Philosophie der Kunst, eine „Kunstbedeutungslehre“ von „ontozentrischer“ Struktur, zeigte noch einmal, worin die Untersuchungen dieses Kongresses ihren gemeinsamen Grund hatten: die Besinnung auf das Wesen der Kunst als philosophische Besinnung.

Nach dem Erfolg dieser Tagung dürfen wir hoffen, daß auch der nächste Kongreß, der im Jahre 1933 in Wien stattfinden soll, unsere Erwartungen erfüllen oder übertreffen wird.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

MITTEILUNG DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR PSYCHOLOGIE

Der XII. Kongreß für Psychologie findet vom 12. bis 16. April 1931 in Hamburg statt.

Folgende Sammelreferate sind in Aussicht genommen: D. Katz (Rostock): „Hunger und Appetit“. Kafka (Dresden): „Die Bedeutung des Behaviorismus für die Tierpsychologie“. Ein ganzer Vormittag wird dem Gesamt-Thema der „Sprachpsychologie“ gewidmet sein, das von Psychologen, Philosophen, Linguisten und Pathologen behandelt werden soll (mit Aussprache). Ein ganzer Nachmittag ist für

kleinere Arbeitsgemeinschaften frei gehalten, die dem Bedürfnis nach Aussprache im engeren Kreise über bestimmte Gebiete und Probleme gerecht werden sollen. Die übrige Zeit ist für Einzelvorträge bestimmt.

Anfragen und Anmeldungen sind mit dem Kennwort „Psychologen-Kongreß“ zu richten an das Psychologische Institut der Hamburgischen Universität, Hamburg 13, Bornplatz Nr. 2.

Im Auftrag des Vorstandes: Prof. Dr. H. Volkelt, Schriftführer.

PREISAUFGABE DER MENDELSSOHN-STIFTUNG

Die „Moses Mendelssohn-Stiftung zur Förderung der Geisteswissenschaften“ (errichtet am 6. September 1929) stellt am 6. September 1930 die folgende Preisaufgabe:

Die Aufklärungsphilosophie im geistigen Leben Berlins.

Auf dem Hintergrunde der allgemeinen philosophischen Aufklärungsbewegung sind in erster Linie diejenigen Philosophen zu behandeln, die in Berlin ihren Wohnsitz und ihre Hauptwirkung gehabt haben. Die Verzweigung ihres Einflusses auf das literarische, gesellschaftliche, politische und religiöse Leben der Stadt ist so zu verfolgen, daß ein Gesamtbild ihrer geistigen Gestalt im 18. Jahrhundert entsteht. Dem Anteil der Zeitschriften ist besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Der Preis beträgt 5000 RM. Außerdem sind 1000 RM. ausgesetzt, die als Anerkennung für beachtliche Leistungen aufgewendet werden können.

Das Preisrichteram haben die Herren Dr. Eloesser-Berlin, Professor Hensel-Erlangen, Professor Spranger-Berlin übernommen.

Bewerbungsschriften sind bis zum 4. Januar 1932 an den Vorsitzenden des Kuratoriums, Oberbürgermeister Hesse in Dessau, eingeschrieben einzusenden. Sie müssen mit einem Kennwort versehen sein. Name und Wohnort des Verfassers sind in einem beigefügten versiegelten Umschlag, der das gleiche Kennwort tragen muß, anzugeben. Nur diejenigen Umschläge, denen der Preis oder eine Entschädigung zuerkannt wird, werden geöffnet werden. Die anderen können bis spätestens ein Jahr nach der Urteilsverkündung von der genannten Stelle zurückgefordert werden. Die Bewerbungsarbeiten sind möglichst in Schreibmaschinenschrift, jedenfalls aber in leicht leserlicher Schrift einzureichen.

Die Urteilsverkündung erfolgt am 6. September 1932 durch Mitteilung an den Preisträger und Veröffentlichung in geeigneten Blättern.

Dessau, im September 1930.

Der Vorstand: Hesse, Oberbürgermeister.

25 JAHRE WILHELM HEIMS

Am 1. Oktober 1930 sind es 25 Jahre, daß die bekannte philosophische Fachbuchhandlung Wilhelm Heims besteht. Sie wurde gegründet von Wilhelm Heims, der zuerst einen volkswissenschaftlichen und antitheosophischen Verlag begann, dann sich aber bald auf das Antiquariat legte. Nach seinem Tode vor zehn Jahren übernahm die Firma Rudolf Dimpfel, der sie zu einer Fachbuchhandlung für Philosophie und Psychologie ausbaute, die jetzt in der ganzen Welt bekannt ist. Die verschiedenen Spezialkataloge, wie die über Schelling, Hegel, Spinoza, Wundt, Volkelt usw. sind wertvolle Hilfsmittel für den Gelehrten, ebenso wie die nun schon im 10. Jahrgange erschienene Bibliographie der Philosophie und Psychologie.

Mitgeteilt von cand. phil. Karl Motsch, Freiburg i. B.,

Auszug aus einem Schreiben des
Herrn. Prof. Immanuel Kant, von
Königsberg den 7. May 1793.
Würzburger gelehrte Anzeigen, Bei-
lage zum Juliheft 1793, S. 147.

„An Matern Reuß.
(Entwurf in zwei Bruchstücken)
Rants gesammelte Schriften.
Berlin 1903. Akademieausgabe.
Band II, Briefwechsel Band 2, S. 416.

Mai 1793.

I. Mai 1793.
Nehmen Sie Ehrwürdiger Mann
nochmals meinen Dank für den Be-

¹ Reuß ist am 22. Februar 1751 zu Westheim bei Hammelburg geboren, studierte an der Würzburger Universität ursprünglich Medizin, trat aber 1777 in das Kloster St. Stephan ein. 1782 wurde er auf Veranlassung Carl Theodors v. Dalberg Professor der Philosophie. Von 1788 lehrte er Kantische Philosophie und half zu ihrer Verbreitung in Süddeutschland vor allem in Klöstern und anderen katholischen Universitäten. Er starb an einer langwierigen Krankheit am 26. September 1798.

² Aus „Jens Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jakobi“. Leipzig 1831. I. Teil Seite 231. Brief Reinholds an Baggesen vom 29. Oktober 1792: „Er war 8 Tage in Königsberg und speisete 6 mal bei Kant.“

³ „Immanuel Kant“. Ein Lebensbild nach Darstellung seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasionski. Herausgegeben von Alfons Hoffmann. Halle 1902. II. Teil: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants von Ludwig Ernst Borowski. Seite 200.

⁴ Abgedruckt in „Immanuel Kants gesammelten Schriften“, Berlin 1903, Akademieausgabe. Band 11 S. 360.

„Hierbey erfolgt eine Abhandlung philosophisch= nicht eigentlich biblisch=theologischen Inhalts, in der ich darauf auch Bedacht genommen, wider die Lehren und Gebräuche keiner Kirche zu verstoßen; indem die Rede nicht davon ist, welches Glaubens der Mensch überhaupt, sondern nur der, welcher sich der Religion halber bloß auf Vernunft fußt, die also gänzlich auf Prinzipien a priori beruhet, seyn könne und solle. Was die Mittel der Ausführung dieser Idee und die Bewirkung einer solchen Gesinnung im menschlichen Geschlechte betrifft, nicht was wir zu thun haben, sondern was Gott gethan hat, um seine moralische Weltregierung in der Erscheinung darzustellen, wovon der Glaube nur historisch und auf empirischen Beweisgründen beruhend seyn kann, das bleibt den Menschen, die sich zu einer Kirche vereinigen wollen, nachzuforschen überlassen, wovon und der Offenbarung der rein philosophierende Theolog eben darum nicht verschlossen ist, wenn das, was die Offenbarung vorschreibt, demjenigen nur nicht Abbruch thut, was die Vernunft, als zur reinen moralischen Gesinnung gehörig mit Recht fordert. — Die Ausführung kann Mittel bedürfen, die zur Idee der menschlichen Gesinnung objektiv nicht nothwendig gehören, und deren subjektive Nothwendigkeit wir ebensowenig durch die Vernunft erkennen, sie aber doch unter Voraussetzung jener Übereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft zu gebrauchen bewogen werden können.“

such und eine Bekanntschaft an die jederzeit unter die angenehmste Erinnerungen meines Lebens gehören wird. Ich füge diesem Bekenntnisse eine kleine Abhandlung philosophisch= nicht eigentlich biblisch=theologischen Inhalts bey, mit welcher keiner Kirche einen Anstos zu geben bedacht gewesen indem darinn nicht die Rede ist welches Glaubens der Mensch, überhaupt, sondern nur der, welcher sich bloß auf die Vernunft fußt allein seyn könne die mithin gänzlich auf Gründen a priori beruht die ihre Gültigkeit unter allen Glaubensarten behauptet was das Objektive der Gesinnung betrifft was aber die Ausführung dieser Absicht betrifft als Gegenstand der Erfahrung dadurch die allgemeine Weltregierung sie jene Ideen in der Ausführung hat darstellen wollen das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgend einer Offenbarung verschließt sondern wen[n] sie in Einstimmung mit jenem stehend befunden wird es für dieselbe offen erhält

(bricht ab)

2.

Reuß

Ich sage hier nicht daß die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu seyn zu behaupten wage sondern nur wenn sie sich nicht so wohl in Einsicht als im Vermögen der Ausübung genug ist sie alles übrige was über ihr Vermögen noch hinzu kommen muß ohne daß sie wissen darf worinn es bestehe von dem übernatürlichen Beystande des Himmels erwarten muß

(bricht ab)

Als Anmerkung setzt Reuß noch folgenden Satz hinzu: „Hier gibt also der große Mann selbst den wahren Gesichtspunkt an, aus welchem man sein neuestes Werk: die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft, betrachten muß, wenn man es richtig beurteilen will.“

EIN UNBEKANNTER BRIEF KANTS

Mitgeteilt von Paul Menzer

Auf Ew: Hochedelgeb: Ausgabe der Ciceronischen Reden habe 20 Praenumeranten und im Kanterischen Buchladen haben sich noch 2 Subskribenten unterzeichnet. Von den ersteren liegen also 21 rithr 8 ggl: zu Ew: Hochedelgeb. beliebiger Disposition bey mir parat, ob solche bey dem Empfang der exemplare, aber sonst gegen Quittung bezahlt werden sollen. Es ist mir lieb gewesen, wenn gleich nur mit geringem Erfolg, die Achtung zu beweisen mit der ich bin

Königsberg

d 27 Jan:

1777

Ew: Hochedelg.

ergebenster Diener

J. Kant

Vorstehender Brief wurde mir von seinem Besitzer, Herrn Pastor Rötger, Petersroda bei Bitterfeld, freundlichst zum Abdruck überlassen. Leider ist die Adreßseite nicht mehr vorhanden, so daß über den Empfänger nur Vermutungen möglich sind. Da der Brief ursprünglich im Besitz des Schulrats und Propstes Rötger (1749—1831) in Magdeburg war, ist die Annahme berechtigt, daß der Empfänger dort zu suchen ist. Tatsächlich erschienen im Jahre 1777 „orationes selectae“ Pars I et II apud auctorem. Herausgeber war Johann Andreas Otto (1747—1814), der damals Rektor des Klosters Unser Lieben Frauen zu Magdeburg war (nach einer freundlichen Mitteilung Johannes Reickes). Da Rötger an der gleichen Schule tätig war und sich eine große Autographensammlung erwarb, so ist die Annahme recht wahrscheinlich, daß er sich den Brief von Otto erbat und erhielt. Danach wäre dieser als Empfänger zu vermuten.

*

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch mitteilen, daß Herr R. N. Carew Hunt, London, mir vor einiger Zeit Mitteilung über den Erwerb einiger Blätter von Kants Hand machte. Von dem Genannten freundlichst übersandte Photographien zeigten, daß es sich um vier Seiten von Kants Reinschrift zum „Ewigen Frieden“, beginnend mit dem zweiten Abschnitt, „welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält“, handelt. Eine Vergleichung der Handschrift mit dem Druck ergab nur unwesentliche Abweichungen. Über die zum „Ewigen Frieden“ vorliegenden Manuskripte orientiert H. Maier in der Akademieausgabe Bd. VIII S. 506 f. und K. Kehrbach in seiner Ausgabe bei Reclam.

KANT-GESELLSCHAFT

GENERALVERSAMMLUNG PFINGSTEN 1931

In der Pfingstwoche des Jahres 1931 von Mittwoch den 27. bis Freitag den 29. Mai wird in Halle a. d. S. eine Generalversammlung der Kant-Gesellschaft stattfinden. Im Mittelpunkt der gemeinsamen Erörterungen soll die Wendung der gegenwärtigen Philosophie zu Ontologie und Realismus stehen. Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Berlin, hat sich bereit erklärt, das Hauptreferat zu übernehmen. An der Diskussion werden sich führende Vertreter der heutigen Philosophie beteiligen.

ORTSGRUPPE AACHEN

Veranstaltungen seit dem letzten Bericht in Bd. XXXII (1927) der Kant-Studien, Heft 2/3, S. 447:

- 30. Juni, 5. Juli, 12. Juli, 15. Juli 1927: Prof. Dr. Semper, Aachen: „Grundlinien einer Weltanschauungslehre“.
- 13. Dezember 1927: Dr. Rudolf Jancke, Aachen: „Martin Heideggers neue Lehre vom Sein“.
- 12. Januar 1928: Prof. Dr. Behn, Bonn: „Mystik in der Gegenwart“.
- 10. Februar 1928: Prof. Dr. Moritz Geiger, Göttingen: „Oberflächen- und Tiefenwirkung in der Kunst“.
- 7. Mai 1928: Dr. Hans Prager, Wien: „Östliches und Westliches in der Lebensanschauung von heute“.
- 22. Oktober 1928: Prof. Dr. Theodor Litt, Leipzig: „Ausgleich der pädagogischen Gegensätze“.
- 22. November 1928: Dr. Peter Mennicken, Aachen: „Die Kunst in der Rangordnung“.
- 6. Dezember 1928: Prof. Dr. E. Utitz, Halle a. d. S.: „Die weltanschauliche Grundlage der gegenwärtigen Kunstbewegung“.
- 13. Dezember 1928: Geheimrat Prof. Dr. Study, Bonn: „Die sogenannte Grundlagenfrage in der Mathematik“.
- 24. Januar 1929: Dr. Rudolf Jancke, Aachen: „Der letzte Scheler“.
- 4. März 1929: Dr. Paul Ludwig Landsberg, Bonn: „Ursprung des Freiheitsproblems“.
- 27. November 1929: Dr. Rudolf Jancke, Aachen: „Die Kantinterpretation Martin Heideggers“.
- 15. Februar 1930: Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin: „Die Erneuerung der Dialektik in der Philosophie der Gegenwart“.
- 11. März 1930: Prof. Dr. Paul Friedländer, Marburg: „Der Tod in Platons Welt“.

Im Winter 1930/31 veranstaltet die Ortsgruppe Aachen folgende Vorträge:

- 24. Oktober 1930: J. Glarner: „Spanische Denker der Gegenwart“.
- 13. November 1930: Pfarrer Staudte: „Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.
- 28. November 1930: Dr. Legewie: „Das Ich, das Du und die Umwelt“.
- 21. Januar 1931: Dr. Rudolf Jancke: „Gedanken zu einer Philosophie der Kunst“.
- 6. Februar 1931: Privatdozent Dr. Mennicken: „Nikolaus Cusanus“.
- Ende Februar: C. H. Hering: „Die Ethik des Thomas von Aquin“.
- Ende Februar: Privatdozent Dr. Krauß, Arbeitsgemeinschaft, Termin vorbehalten.
- Nach Weihnachten Arbeitsgemeinschaft mit der Mathematischen Gesellschaft:
- Vortrag: Prof. Dr. Hopf: „Raum, Zeit und die Naturgesetze“. — Korreferent: Prof. Dr. Gerhards.
- Privatdozent Dr. Peter Mennicken.

LANDESGRUPPE ARGENTINIEN

Versammlung 1. September 1930: Vortrag des Herrn Prof. Dr. Alexander Korn über: „Meine philosophische Stellungnahme“ (Theorie der Werte).

Dieser Abend war nicht nur ein höchst eindrucksvolles persönliches Erlebnis für alle Anwesenden, sondern er muß auch als historisches Ereignis in der philosophischen Entwicklung Argentiniens angesehen werden. Anläßlich des Erscheinens seines Werkes „Die schöpferische Freiheit“ hatte sich Herr Dr. Korn bereitgefunden, uns eine Einsicht in seine Entwicklung und persönliche Stellungnahme zu geben. Diese Aufgabe löste er in der an ihm gewohnten prägnanten und fesselnden Weise, seinen Standpunkt dahin festlegend, daß die Welt der objektiven, quantifizierbaren Tatsachen den strengen Wissenschaften angehöre, die Metaphysik dagegen dem Reiche der Kunst und Religion, während für die Philosophie das Bereich der subjektiven Werte verbleibt.

Die darauffolgende lebhaftige Diskussion gipfelte in herzlichen Kundgebungen seitens der reichlich erschienenen früheren Schüler Dr. Korns, und es wurde u. a. besonders hervorgehoben, daß das Werk Dr. Korns für die junge argentinische Kultur ein Werk der Selbsterkenntnis bedeutet, welch letztere ja schließlich der Anfang alles Philosophierens ist.

Es gereicht der Ortsgruppe Buenos Aires zur ganz besonderen Freude, daß dieses historische Ereignis sich im Rahmen unserer Veranstaltungen abspielte.

ORTSGRUPPE BERLIN

18. Bericht

Im Jahre 1930 sind folgende Vorträge gehalten worden:

- 25. Januar: Prof. Dr. Heinrich Scholz, Münster i. Westf.: „Über das Cogito, ergo sum“. (Vortrag Nr. 134.)
- 22. Februar: Prof. Dr. Paul Menzer, Halle a. d. S.: „Die metaphysische Bewegung der Gegenwart“. (Vortrag Nr. 135.)
- 3. Mai: Privatdozent Dr. Oskar Ewald, Wien: „Systemphilosophie oder Lebensphilosophie“. (Vortrag Nr. 136.)
- 31. Mai: Prof. Dr. Leo Schestow, Paris: „Der gefesselte Parmenides“. (Vortrag Nr. 137.)
- 8. November: Prof. Dr. Eugen Kühnemann, Breslau: „Sokrates und das europäische Kulturbewußtsein“. (Vortrag Nr. 138.)
- 13. Dezember: Prof. Dr. Theodor Litt, Leipzig: „Die Wiederherstellung der natürlichen Weltansicht im Denken der Gegenwart“. (Vortrag Nr. 139.)

Arbeitsgemeinschaft

Leitung: Studienrat Dr. Kurt Krippendorf.
(Alle vierzehn Tage, zweistündig.)

Wintersemester 1929/30 und Sommersemester 1930: Lektüre und Besprechung von Simmels „Weltanschauung“.

Im Anschluß hieran Erörterung von metaphysischen Problemen.

ORTSGRUPPE EISENACH

Die Ortsgruppe Eisenach wurde März 1929 von Prof. Dr. Liebert begründet. Sie hat weder den Vorzug des Daseins in einer Universitätsstadt noch den des Vorhandenseins einer großen Bibliothek. Als Bewohnerin eines geistigen Randgebietes muß sie durch Intensität ersetzen, was ihr an Breite abgeht. Das ist auch geschehen. Wir haben mit Zähigkeit, fast mit Fanatismus gearbeitet. Jede Woche einmal ein Arbeitsabend, nur Kant. Referate und Lektüre, vor allem aber Aussprache, leidenschaftlich. —

Einzelreferate wurden gehalten von Rektor Dr. Leidolph, Oberlehrer Schallenberg, St.-Rat Dr. Muthesius und dem Unterzeichneten.

Prof. Dr. Fritz Kühner.

LANDESGRUPPE HOLLAND

Unsere Landesgruppe Holland ist in stetigem Wachstum begriffen und erfreut sich einer angesehenen Stellung inmitten der Kulturvereine Hollands. Unsere Mitgliederzahl beträgt jetzt 173 außer den Mitgliedern der bei uns angeschlossenen Vereine, deren Zahl noch einmal 173 ergeben dürfte. Wir versuchen, unseren Aufgaben in immer höherem Maße gerecht zu werden. Die Beziehungen, die wir mit dem Hauptverein in Deutschland einerseits und mit den zahlreichen holländischen philosophischen Vereinen andererseits pflegen, suchen wir immer breiter auszubauen.

Leider hat uns die letzte Zeit große Verluste durch den Tod gebracht. Mittwoch, den 9. April 1930 wurde unser verehrter Vorsitzender, Herr Prof. Dr. H. Y. Groenewegen, plötzlich und für uns alle ganz unerwartet aus voller Arbeit hinweggerafft und am Sonntag, den 12. April 1930 in Amsterdam beerdigt. Mit Herrn Prof. Groenewegen ist der erste Vorsitzende, der die Landesgruppe Holland der Kant-Gesellschaft seit ihrer Gründung am 15. Dezember 1921 geleitet und sich ihr als umsichtiger und zuverlässiger Führer erwiesen hat, von uns hinweggegangen. Auch unser Ehrenvorsitzender, Herr Prof. Dr. Heymans, Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft, ist in diesem Jahr, am 18. Februar 1930 gestorben; weniger unerwartet, aber doch nicht weniger groß ist der Verlust dieses berühmten Gelehrten. Schließlich muß in dieser Liste der Direktor unseres philosophischen Lesekreises, Herr E. E. Eckstein, Haag, genannt werden.

Wir ehren das Andenken dieser verdienten Männer, dankbar für das Gute, das sie für die Landesgruppe Holland der Kant-Gesellschaft getan haben.

Am 10. Juni 1930 wurde in unserer Generalversammlung in Amersfoort Herr Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Ordinarius der Philosophie in Groningen, Nachfolger Heymans, als neuer Vorsitzender gewählt. Ihm wurde in dieser führenden Stellung ein herzliches Willkommen von unserem stellvertretenden Vorsitzenden zugerufen.

Für den Lesekreis war kein neuer Direktor aus den Mitgliedern der Landesgruppe zu finden. Die Generalversammlung in Amersfoort beschloß, den Mitgliedern ein Anerbieten zu empfehlen, welches uns namens der Lesegesellschaft „Concordia“ von Herrn Direktor F. J. Welzenbach, Hendrik-de-Keyser-Str. 18, Amsterdam, gemacht wurde. Diese Gesellschaft will alle philosophischen, psychologischen usw. Zeitschriften in ihre Liste aufnehmen und kann, wenn viele Mitglieder sich anschließen, auf billige und bequeme Weise unseren Mitgliedern Zeitschriften nach eigener Wahl zur Verfügung stellen.

In unserer philosophischen Konferenz sprachen Herr Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout, Holland, über „Die dialektische Struktur der schönen Vorstellung“ und Herr Prof. Dr. Emil Utitz von der Universität Halle a. d. S., Mitglied des Wissenschaftlichen Ausschusses der Kant-Gesellschaft, der uns mit seiner verehrten Gemahlin die Ehre seines Besuches gab, über „Das Schaffen des Künstlers“. Auch bekundete uns Herr Prof. Utitz im Namen des Hauptvereins das Beileid der Kant-Gesellschaft anläßlich der schweren Verluste, von denen wir betroffen worden sind.

Es wurde beschlossen, an der für das Jahr 1932 vorgesehenen Spinoza-Feier, wenn möglich, teilzunehmen. Im Jahre 1924 ist von der Kant-Gesellschaft die Initiative zu einer Kant-Feier ausgegangen. Schon damals wurde von unserer Gesellschaft beschlossen, im Jahre 1932 eine ähnliche Gedenkfeier zu Ehren von Spinoza zu veranstalten. Indessen haben zwei Spinoza-Vereine in Holland ein entsprechendes Vorhaben bekanntgegeben. Unsere Landesgruppe will dahin arbeiten, daß die drei Pläne vereinigt werden und daß wir uns zu einer Feier zusammenfinden.

Eine Deputation unserer Landesgruppe begab sich zur Generalversammlung der Kant-Gesellschaft in der Pfingstwoche 1929 nach Halle. Auch bei der Gründung des Hegel-Weltbundes im Haag waren wir vertreten; ebenso bei der Beerdigung des Herrn Prof. Dr. G. Heymans und des Herrn Prof. Dr. H. Y. Groenewegen.

Unsere Einnahmen betrugen im Jahre 1929 (1. Januar bis 31. Dezember) fl. 359,22. Da wir am 1. Januar mit einem Saldo von fl. 288,54 anfangen, bleibt ein Saldo von fl. 289,08. Eine Kommission, bestehend aus den Herren H. Wolf und P. Klinkenberg aus Amsterdam, prüfte die Buchführung und erteilte dem Schatzmeister Entlastung.

Es besteht der Plan, und er soll unserer Landesgruppe zur Erwägung vorgelegt werden, ob wir vielleicht in einer unserer Großstädte einen Kongreß zusammenrufen wollen, der über die Frage der Verbesserung des Unterrichts in philosophischer Propädeutik in Holland zu beraten hätte. Als Leitlinie könnte der Aufruf zur Gründung der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ dienen.

Bei uns offiziell — auch durch Ausschußmitglieder — angeschlossen sind jetzt: der Verein zur Unterhaltung der Internationalen Schule für Philosophie in Amersfoort (Herr D. W. H. Patyn, Baarn); der Verein für Philosophie, Amsterdam (Herr Dr. H. Wolf); die Holland-Gesellschaft (Herr Prof. Ir. J. G. Wattjes, Delft) und der Verein für Rechtsphilosophie (für welchen Verein der neue Vorsitzende, Herr Prof. Mr. Dr. Polak im Ausschuß saß); so daß unser Ausschuß sich jetzt wie folgt zusammensetzt: Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Mr. S. van Houtenlaan 52, Groningen, Vorsitzender; Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwijndrecht, Schriftführer — Schatzmeister, Giro 46273; Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout; Dr. C. J. Wynandts Francken, Leiden; Dr. R. J. Kortmulder, Groote Visscherystr. 52a, Rotterdam; Dr. C. H. Ketner, Den Helder; D. W. H. Patijn, Villa Ekeby, Baarn; Prof. Ir. J. G. Wattjes, Oostplantsoen 25, Delft; Dr. H. Wolf, Harmoniehof 54, Amsterdam.

Zwijndrecht (Holland), Juli 1930.

Dr. H. W. van der Vaart Smit, Schriftführer.

ORTSGRUPPE PLAUVEN i. V.

Im Winter 1929/30 wurden folgende Vorträge gehalten:

- 26. Oktober 1929: „Mystik und Mystizismus in der Gegenwart“, Pfarrer Le Seur, Waltersdorf.
- 16. November 1929: „Mystizismus als Weg zur Erkenntnis“, Pfarrer Le Seur, Waltersdorf.
- 12. Dezember 1929: „Die Stellung unserer Zeit zu den überlieferten Religionen“, Prof. D. Dr. Stephan, Leipzig.
- 1. Februar 1930: „Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Gegenwart“, Prof. Dr. Leisegang, Jena.

Oberstudiendirektor Prof. Dr. Zwicker, Plauen i. V., Antonstr. 11.

ORTSGRUPPE STUTTGART

In der Ortsgruppe Stuttgart wurden folgende Vorträge gehalten:

- 26. Januar 1929: Prof. Dr. Ewald, Stuttgart: „Grundsätzliches in der neueren Entwicklung der Atomtheorie“.
- 7. Februar 1929: Pfarrer Quervain, Bern: „Die Herrschaft des Gesetzes nach katholischer und reformatorischer Lehre“.
- 16. März 1929: Prof. Dr. Liebert, Berlin: „Die neue Dialektik“.
- 28. Oktober 1929: Dr. Bertalanffy, Wien: „Der gegenwärtige Stand des Entwicklungsproblems.“
- 18. November 1929: Prof. Dr. Tillich, Frankfurt a. M.: „Die Philosophie der Macht“.
- 9. Dezember 1929: Dr. Schrempf, Stuttgart: „Sokrates, wie er sich selbst verstand“.

7. Januar 1930: Prof. Utitz, Halle: „Das Schaffen des Künstlers“.
 10. Februar 1930: Pfarrer Hermann Diem, Stuttgart-Feuerbach: „Das Denken Kierkegaards“.
 10. März 1930: Dr. phil. Friedr. Neeff, Stuttgart: „Über den Tod und das Vitalismusproblem“.

KANT-GESELLSCHAFT IN DER TSCHECOSLOWAKEI

In Prag wurde am 29. Oktober 1927 in Anwesenheit des Herrn Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin, eine Kant-Gesellschaft gegründet. Am Tage der Gründungsversammlung traten sogleich 130 Damen und Herren dem Verein bei. Der Vorstand besteht aus den Herren Prof. Dr. Ernst Otto, Prof. Dr. Oskar Kraus, Dr. Hermann Grab.

Es sind bisher folgende Vorträge gehalten worden:

1927/28

29. Oktober: Prof. Dr. A. Liebert: „Die geistige Krisis der Gegenwart“.
 28. November: Prof. Menzer (Halle): „Kants Weltanschauung“.
 27. Januar: Prof. Driesch (Leipzig): „Leib und Seele“.
 9. März: Prof. Utitz (Halle): „Das Problem der Form in Philosophie und Kunst“.
 4. April: Prof. Hönigswald (Breslau): „Leibniz' problemgeschichtliche Stellung“.

1928/29

19. November: Prof. P. Tillich (Dresden): „Außerkirchliche Religion“.
 4. Dezember: Prof. S. Hessen (Prag): „Dostojewski (Die Tragödie des Guten)“.
 9. März: Geh. Med.-Rat Prof. Dr. Ziehen (Halle): „Psychophysischer Dualismus“.
 16. April: Prof. Pfänder (München): „Erkenntnislehre und Phänomenologie“.

1929/30

30. Oktober: Prof. Dr. v. Aster (Gießen): „Das Problem der gültigen Moral“.
 29. November: Prof. Dr. Reininger (Wien): „Der Neukantianismus“.
 22. Januar: Dr. E. Hochstetter (Berlin): „Leibniz' Metaphysik“.
 28. Mai: Prof. Dr. N. Loßky: „Das Prinzip der reichsten Seinsfülle“.

Prof. Dr. E. Otto.

ORTSGRUPPE WIEN

(„Philosophische Gesellschaft an der Universität zu Wien.“)

Jahreshauptversammlung am 23. November 1928. — Mitgliederstand: 315. — In der Zusammensetzung des Ausschusses trat keine Veränderung ein (Obmann: Univ.-Prof. Dr. Robert Reininger).

Wissenschaftliche Veranstaltungen

Im Wintersemester:

23. November 1928: Dr. Rudolf Links: „Die philosophischen Grundlagen in der Begriffsbildung der Psychoanalyse“.
 29. November 1928: Dr. Ludwig v. Bertalanffy: „Der gegenwärtige Stand des Entwicklungsproblems“.
 7. Dezember 1928: Dr. Fritz Redl: „E. G. Kolbenheyer als Philosoph“.
 7. Januar 1929: Dr. Otto Höfler (Lektor der Universität Upsala): „Historismus und Relativismus“.
 11. Januar 1929: Diskussion über den Vortrag vom 29. November 1928.
 25. Januar 1929: Univ.-Doz. Dr. Oskar Ewald: „Systemphilosophie oder Lebensphilosophie“.
 15. Februar 1929: Univ.-Doz. Dr. Franz Garbeis: „Chr. G. Bardili als Vermittler zwischen Leibniz und Hegel“.

8. März 1929: Dr. Anton Handlirsch (em. Direktor a. Naturhistor. Museum): „Über Orthogenese, Anpassung und Zweckmäßigkeit“.
 15. März 1929: Dr. Peter Kurande: „Die Anfänge der deutschen politischen Bildung und die Philosophie“.
 16. März 1929: Univ.-Prof. Dr. Emil Utitz (Halle): „Vom Wesen der Charakterologie“.

Im Sommersemester:

3. Mai 1929: Univ.-Prof. Dr. E. Schweidler: „Über natürliche rationale Einheiten in der Physik“.
 10. Mai 1929: Dr. Marie Haubfleisch: Referat über E. Rothacker: „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften“.
 17. Mai 1929: Dr. Oswald Rossi: „Die Wertlehre von Max Scheler“.
 7. Juni 1929: Dr. J. Herz: „Adolf Stöhr und die Philosophie der Materie“.

Außerdem waren die Mitglieder eingeladen zu dem von dem „Komitee zur Veranstaltung von Gastvorträgen ausländischer Gelehrten der exakten Wissenschaften“ in Verbindung mit einer Reihe wissenschaftlicher Gesellschaften, darunter auch der Philosophischen Gesellschaft, am 12. März 1929 veranstalteten Vortrag von Prof. Dr. Max Planck: „Das Weltbild der neuen Physik“.

Ein im Herbst 1929 ausgegebener „Wissenschaftlicher Jahresbericht über das Vereinsjahr 1927/28“ enthält von den Vortragenden selbst verfaßte kurze Referate ihrer Vorträge.

Dr. Anton Seibt, Schriftführer.

PHILOSOPHISCHE ARBEIT IN ARGENTINIEN

Am 18. Juli vollendet sich ein Jahr, seit sich die Gründer der hiesigen Landesgruppe Argentinien (alias Ortsgruppe Buenos Aires) zusammenfanden, um zu beraten, was zur Förderung der gemeinsamen philosophischen Interessen unternommen werden könnte. Wir waren alle bereits getreue Anhänger der Kantgesellschaft, teils Professoren an den argentinischen Universitäten Buenos Aires und La Plata, teils Deutsche, die hier vergebens nach Anschluß an einen wissenschaftlich-philosophischen Zirkel nach Art der Kant-Gesellschaft Ausschau hielten.

Denn diese merkwürdige und unglaubliche Sachlage bestand in der Tat: in dem aufblühenden Lande Argentinien mit seiner rasch sich entwickelnden regen Intellektualität bestand außer einem Studentenverein noch nicht ein einziger philosophischer Zirkel, in dem sich die verschiedenen Interessenten und philosophischen Strömungen hätten zusammenfinden können zu gemeinsamer Arbeit.

Um diesem fühlbaren Mangel abzuhelpfen, lag nun für uns Mitglieder der Kant-Gesellschaft die Sache einfach: man gründete eben eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft und versuchte, die verstreuten Interessenten — die nach Schätzung Erfahrener zur Genüge vorhanden sind — zu vereinigen. Theoretisch war das sich daraus ergebende Arbeitsprogramm einfach genug: man sucht noch mehr Interessenten, beruft eine konstituierende Versammlung ein, gründet einen Arbeitsausschuß und nachdem eine einheitliche Leitung und Zusammenarbeit gesichert ist, versichert man sich der notwendigen guten Beziehungen zu den Universitäten und zur Presse, sucht sich ein geeignetes Lokal und stellt schließlich ein Jahresprogramm von Vorträgen auf, mit dem geworben werden kann. Auf diese Weise müßte es ganz unfehlbar gehen, wenn . . . ja, wenn wir in Deutschland wären! Hier aber, in einem noch jungen und ganz anders gearteten Kulturkreise (südamerikanische Wesensart: individuell — passiv — kontemplativ; versus germanische Wesensart: kollektiv — aktiv — indikativ), hier geht es eben nicht so einfach. Wenn unsere Ortsgruppe das ihr winkende hohe Ziel, d. h. Mittelpunkt und Arbeitsgemeinschaft der gesamten hiesigen philosophischen Interessen zu werden, erreichen will, so müssen wir uns auch der intellektuellen Entwick-

lung Argentinien in gewisser Weise anpassen. Ihr unsere germanischen rationalen Methoden aufzutrocknen zu wollen, wäre also verfehlt, da sie der hiesigen Geistesart wesensfremd sind. Vielleicht nur vorläufig noch fremd, denn eine Menge der vorgeschrittensten Geister Argentinien (unter ihnen mit besonderer Deutlichkeit Dr. Ernesto Quesada sowie Dr. Josué A. Beruti) haben es bereits ausgesprochen, daß die argentinische Kultur und ganz besonders die Philosophie in enge Fühlung und Arbeitsgemeinschaft mit der deutschen Kultur treten muß (und damit mit deren Methoden) zum besten ihrer eigenen Entwicklung. Ob und wann dieser Zeitpunkt gekommen ist, das ist natürlich nicht so leicht zu bestimmen. Auf jeden Fall ergibt sich aber hieraus die erste Aufgabe unserer Ortsgruppe: eine Basis dafür zu schaffen durch die Bildung eines Zirkels, der sich regelmäßig freundschaftlich zusammenfindet und objektiv wissenschaftliche Philosophie aller Richtungen im Sinne der Kant-Gesellschaft betreibt, gleichzeitig aber auch der Eigenart der hiesigen Verhältnisse gerecht wird. Unser hochgeschätztes Mitglied Herr Prof. Dr. Korn hat dies einmal — als es sich um die Aufstellung eines Arbeitsprogramms handelte — kurz und treffend dahin charakterisiert: „Man kann die Entwicklung nicht dekretieren, man muß sie sich entwickeln lassen.“

Aus dem Vorerwähnten ergibt sich von selbst, daß wir in dem einen Jahre unseres Bestehens als Ortsgruppe ein bestimmtes Arbeitsprogramm weder aufstellen noch einhalten konnten. Mehrere Anläufe sind zwar gemacht worden, aber es hat sich, wie zu erwarten, herausgestellt, daß die Sachlage dafür noch nicht reif ist. (Den gegenwärtigen Zustand von Indifferenz, Skeptizismus und Beharren auf alten, längst überholten Denkgewohnheiten seitens vieler hiesiger Philosophen und solcher, die es sein wollen, hat Francisco Romero in einer seiner Schriften einmal wunderschön als „Verspätung der Ortszeit gegenüber der Weltzeit“ bezeichnet.) Unsere Ortsgruppe hat sich also damit begnügt, monatliche Versammlungen mit Vorträgen und anschließender Diskussion zu veranstalten, immer mehr Freunde für unsere Sache zu werben und im übrigen die Entwicklung der Dinge abzuwarten.

Unter den Veranstaltungen im vergangenen Jahre heben sich als besondere Lichtpunkte hervor die Vorträge von Dr. Alexander Korn über „Kant und seine Nachfolger“, Francisco Romero über „Dilthey“, Dr. Guerrero über „Metaphysische Probleme der Phänomenologie“, sowie Dr. Alberto J. Rodriguez über „Stammler“ und Dr. Mantovani über „Die pädagogischen Ideen Kants und der gegenwärtige Stand der Erziehung“. —

Unsere Mitgliederzahl hat sich in diesem ersten Jahre etwa verdoppelt und die Aussichten für einen langsamen, aber sicheren Aufstieg sind günstig. — Unsere anfänglichen Schwierigkeiten wegen eines geeigneten Lokals konnten glücklicherweise behoben werden durch das Entgegenkommen des „Deutschen Volksbundes für Argentinien“, der uns durch Vermittlung des Deutschen Wissenschaftlichen Vereins dessen Sitzungszimmer zur Verfügung stellte. Beiden Vereinen sei an dieser Stelle unser Dank ausgesprochen.

Buenos-Aires.

Ria Schmidt-Koch.

ORTSGRUPPEN DER KANT-GESELLSCHAFT

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
1. Aachen	Privatdozent Dr. Peter Mennicken, Friedrich-Wilhelms-Platz 5/6	Zentralbürovorsteher Jul. Glarner, Eupenerstr. 223. Vgl. Nr. 47
2. Basel	Prof. Dr. Karl Joel, Oberer Heuberg 12	Priv.-Dozent Dr. H. Gauß, Liestal, Rheinstraße
3. Berlin	Prof. Dr. Arthur Liebert, W 15, Fasanenstr. 48	
4. Bochum	Stud.-Rat Dr. Rüping, Herner Str. 253	
5. Bonn	Prof. Dr. Aloys Müller, Buschdorf	Vgl. Nr. 47
6. Boston, Massachusetts, USA.	Prof. Dr. Edgar S. Brightman, Newton Center, Massachusetts, Box 35	
7. Braunschweig	Prof. Dr. Willy Moog, Herzogin-Elisabeth-Str. 3	
8. Breslau	Dozent Dr. Albert Lewkowitz, Moritzstr. 11	Martin Kasper, Rosenthaler Str. 55
9. Buenos Aires, Argentinien	Frau Ria Schmidt-Koch, Casilla de Correo 1295	
10. Chemnitz	Dr. Hans Keller, Wörthstr. 36	L. Seyfried, Lindenstr. 11
11. Dortmund	Oberstud.-Dir. Prof. Dr. Weichardt, Märkische Str. 2	Reg.-Baumeister B. Kosfeld, Olgastr. 2. Vgl. Nr. 47
12. Düsseldorf	Prof. Dr. Meier-Richartz, Hindenburgdamm 11	Vgl. Nr. 47
13. Eisenach	Oberstud.-Dir. Prof. Dr. Fritz Kühner, Wernickstr. 15	
14. Erfurt	Prof. Dr. Martin Wähler, Steigerstr. 39	Buchhandlung Villaret, Bahnhofstr.
15. Essen	Dr. Heinrich Gustav Steinmann, Bredeneyer Str. 119	Vgl. Nr. 47
16. Frankfurt a. M.	Prof. Dr. Kurt Riezler, Kurator der Universität	Prof. Dr. Horkheimer, Cronberg i. T., Minnholzweg 3
17. Göttingen	Prof. Dr. Georg Wobbermin, Nikolausbergweg 66	
18. Hagen	Stud.-Rat Dr. Heinrich Seiler, Wilhelmstr. 46	Vgl. Nr. 47
19. Halberstadt	Prof. Dr. Paul Arfert, Theaterstr. 5	Buchhandlung J. Langer, Hoher Weg 28
20. Halle a. d. S.	Priv.-Doz. Dr. O. Wichmann, Wilhelmstr. 29	
21. Hamburg	Prof. Dr. Emil Wolff, Gellertstr. 12, Prof. Dr. A. Görland, Kreuzweg 12	Direktor Albert Levy, Werderstr. 17
22. Hannover	Superintendent Ludwig Berkenbusch, Am Markt 3	Buchhandlung Schmorl & von Seefeld, Bahnhofstr. 14
23. Heidelberg	Dr. Friedrich Kreis, Werderstr. 14	
24. Landesgruppe Holland	Pastor Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwijndrecht bei Dordrecht	
25. Kaiserslautern	Stud.-Rat Dr. Fritz Blättner, Rittersberg 8	Lehrer Walter Dauber, Am Alberichsberg 18
26. Karlsruhe i. B.	Prof. Dr. E. Ungerer, Schumannstr. 7	Metzlersche Buchhandlung (W. Hoffmann), Karlstr. 13
27. Kassel	Dr. Eissengarthen, Karthäuserstr. 1 a	Emil Rubensohn, Kölnische Str. 51
28. Kiel	Prof. Dr. Julius Stenzel, Feldstr. 80	Mühlausche Buchhandlung, Brunswiker Str. 29 a

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
29. Köln	Noch unbestimmt	
30. Konstanz a.B.	Prof. Dr. Max Arnold, Schützenstr. 26	
31. Königsberg i. P.	Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Walterstr. 9	Frau Dr. Gertrud Rosenthal-Calame, Schrötterstr. 19 a
32. Leipzig	Prof. Dr. Joachim Wach, Schwägerichenstr. 7	
33. Landesgruppe Lippe	Sanitätsrat Dr. Auerbach, Detmold Moltkestr. 22; Dr. Koßmag, Lage in Lippe	
34. Magdeburg	Stud.-Rat Dr. Anschütz, Hohepfortestr. 35	
35. Minden i. W.	Stud.-Rat Dr. Walter Scheller, Beselstr. 13	
36. München	Prof. Dr. Hugo Dingler, Nördl. Auffahrtsallee 69 I	Prof. Dr. Alois Wenzl, Hohenzollernstr. 17/0
37. Neunkirchen (Saar)	Stud.-Rat Dr. Georg Schilling, Kuchenbergstr. 4	
38. Oldenburg i. O.	Prof. Dr. Bapp	
39. Pforzheim	Oberstud.-Dir. Dr. Karl Lutz, Mühlack, Illinger Str. 4	Dr. Paul Bode, Dillstein, Gartenstadt Sonnenberg
40. Plauen i. V.	Oberstud.-Dir. Dr. Zwicker, Arndtstr. 11	
41. Potsdam	Dr. Joh. Lochner, Marienstr. 10	Buchhandlung M. Jäckel, Nauener Str. 42
42. Prag	Prof. Dr. E. Otto, Benesovska 23	
43. Rostock i. M.	Prof. Dr. David Katz, Moltkestr. 13	Prof. Dr. Wilhelm Burkamp, Adolf-Willbrand-Str. 12
44. Saarbrücken	Gewerbeoberlehrer Römer, Danziger Str. 19	
45. Stettin	Oberstud.-Dir. Dr. Weinreich, Schillerstr. 7	Redakteur Hans Joachim Flechtner, Pasewalker Chaussee 11
46. Stuttgart	Präsident des Landgerichts Robert zum Tobel, Eduard-Pfeifferstr. 107	Buchhandlung Hermann Wild, Königstr. 38
47. Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet: Aachen, Bonn, Dortmund, Düsseldorf, Essen, Hagen, Wuppertal	Privatdozent Dr. Peter Mennicken, Aachen, Friedrich-Wilhelm-Platz 5/6	Zentralbürovorsteher Jul. Glarner, Aachen, Eupenerstr. 16
48. Wien, Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien	Prof. Dr. Robert Reininger, Weimarer Str. 98	Prof. Dr. Anton Seibt, Dittesgasse 2
49. Wilhelmshaven, Rüstingen	Stud.-Rat Dr. G. Gronau, Rüstingen, Holtermannstr. 50 a	
50. Wuppertal	Dr. Hans Messer, Wuppertal-Barmen, Sternstr. 74	Vgl. Nr. 47
51. Zittau i. S.	Stud.-Rat Dr. P. Kittel, Ebertstr. 2	

NEUANGEMELDETE MITGLIEDER
VOM 1. JANUAR 1930 BIS 29. OKTOBER 1930

A.

Altona: C. Philippi, Ottensen, von der Tannstr. 11.
Amsterdam (Holland): P. H. van der Gulden, Sarphatipark 68
cand. litt. M. J. Langeveld, Banstr. 33.
E. J. T. Smits, de Lairesestr. 75.
Augsburg: Bibliothekar Dr. Franz Schmidt, Prinzregentenstr. 9.

B.

Barchem (Holland): Pfarrer G. Banning.
Bautzen: Stud.-Rat Dr. Rudolph Böttger, Carolastr., Gymnasium.
Beldertown (Massachusetts, USA.): Mr. Rockwell C. Smith.
Berlin: Dr. med. Arthur Adler, W 15, Kurfürstendamm 22.
Justizrat Dr. Wilhelm Bernstein, W 56, Hinter der katholischen Kirche 2.
Seine Exzellenz der Herr Irische Gesandte Dr. D. A. Binchy, W 10, Tiergarten-
straße 34a.
Dr. Goetz Briefs, ord. Prof. an der Technischen Hochschule, Berlin-Schlachten-
see, Ernst-Ring-Str. 5.
Dr. Martin Carbe, W 62, Maienstr. 3.
Dr. med. Herbert Cohn, Karlshorst, Bopparder Str. 2.
Frau Anna Caroline Coulmann, SW 11, Stresemannstr. 14.
stud. phil. Arno Diedrich, N 24, Auguststr. 84.
Dr. Federico Federici, W 10, von der Heydtstr. 1, Pension Fink.
Prof. Dr. Felix M. Gatz, Halensee, Joachim-Friedrich-Str. 5.
Dr. Hans Giesecke, N 24, Oranienburger Str. 76 a.
Lehrer Franz Goetze, SO 36, Zeughofstr. 20.
H. Grüneberg, Schöneberg, Innsbrucker Str. 7.
Dr. J. Hochsinger, SO 16, Engelufer 3.
stud. ing. Heinz Hoffstaetter, Siemensstadt, Allee 84.
Oberschulrat Professor Dr. Walter Hübner, Charlottenburg, Kaiserdamm 31.
Diplomingenieur Walter Kaestner, Wilmersdorf, Gasteiner Str. 14.
Dr. René König, Eichkamp, Zikadenweg 23.
Dr. Paul Oskar Kristeller, W 50, Augsburger Str. 45.
Richard Liebe, Neukölln, Innstr. 22.
stud. phil. Eva Manger, SW 61, Planufer 61.
Studienassessor Dr. Richard Samiel, Nikolassee, Gerkrathstr. 10.
Marta Simmel-Hirschfeld, N 54, Linienstr. 31.
Rudolf Schöniger, Tempelhof, Bundesring 23.
Reverend E. E. Turner, N. Linienstr. 147.
Bochum: Lehrer Paula Hedenius, Poststr. 16.
Bonn a. Rh.: Dr. Siegfried Behn, a. o. Prof. a. d. Universität, Friedrich-Wil-
helm-Str. 8.
Boston (Massachusetts, USA.): Reverend Roland L. Dove, 9 Willow Street.
Reverend Francis Kearns, 72 Mount Vernon Street.
Walter G. Muelder, 72 Mount Vernon Street.
S. Paul Schilling, 9 Willow Street.
Breslau: Dr. E. Brüll, Rosenthaler Str. 55.
Studienreferendar Dr. Gerhard Koßmann, Piastenstr. 21.
Volksbüchereidirektor Lic. Ernst Moering, Mauritiusstr. 7.

Brockton (Massachusetts, USA.): Miß Alice Pearle Blanchard, 18 Pennsylvania Avenue.

Buenos Aires (Argentinien): Prof. Dr. Luis Juan Guerrero, Paseo Colon 161.
Roberto Rubens, Galeria General Güemes 5 Piso-Escritorio 527.

C.

Cambridge (Massachusetts, USA.): Mrs. Earl Cranston, 52 Garden Street.

Dean Albert C. Knudson, 8 Mapel Avenue.

Cernauti (Rumänien): Prof. Dr. Traian Braileanu, str. Petre Licin 12.

Chester County (Pennsylvania, USA.): Prof. Georg Johnson, Lincoln University.

D.

Den Haag (Holland): Rechtsanwalt Dr. G. L. J. M. Tiers Smeding, Mauritskade 29/31.

Düsseldorf: Dr. Kuno Stommel, Rosenstr. 6.

East Milton (Massachusetts, USA.): Reverend Horace G. Robson, 23 Brackett Street.

Eppe (Waldeck): Pfarrer W. Schumacher.

Erfurt: Philosophisches Seminar der Pädagogischen Akademie.

Eßlingen: Dr. Fritz Landenberger, Neckarstr. 71.

Feldafing (Oberbayern): Dr. A. Nordenholz, Turn-und-Taxis-Str. 83.

Frankfurt a. M.: Dr. Albert Kießling, Arndtstr. 11.

Freiburg i. Br.-Günterstal: cand. phil. Alfons Rinke, Kybfelsenstr. 49.

G.

Garlin (Karstädt-Land in Brandenburg): Pfarrer Ernst Skodda.

Geistingen (Bez. Köln): Pater Dr. Th. Droege, Immakulata-Kolleg.

Gelsenkirchen: Otto Neumann.

Groningen (Holland): cand. theol. A. J. Raster, Wassenberghstr. 19.

H.

Halberstadt: Taubstummenoberlehrer Reile, Posener Str. 53.

Preußischer Lehrerverein, zu Händen von Herrn Kassenwart Pfeiffer.

Halle a. d. Saale: Dr. Brugsch, o. ö. Prof. an der Universität, Neuwerk 10.

Hofrat Prof. Dr. Friedrich Hertz, o. ö. Prof. a. d. Universität, Mozartstr. 20.
cand. phil. Ulrich Stoye, Torstr. 63.

Hamm in Westfalen: Rechtsanwalt Dr. Franz Biermann, Stiftstr. 10.

Hanau-Mainz: Dr. Vincenz Rüfner, Ebertanlage 16.

Hannover: Diplomingenieur Adolf Falke, Kleefeld, Schopenhauerstr. 13.

Pastor Gehrke, Lützowstr. 2.

Bad Harzburg: Oberstudiendirektor Dr. H. Müller, Herzog-Wilhelm-Str. 82.

Hasenberg, Post Tapiau, Ostpreußen: Lehrer Wilhelm Naß.

Heidelberg: Dr. Franz J. Böhm, Gegenbaurstr. 10.

Dr. Curt Duisberg, I. G. Farbenindustrie.

Frau Gräfin Leonore Lichnowsky, Anlage 55.

Professor Dr. Th. Odenwald, Kußmaulstr. 6.

Seizo Oe, Untere Neckarstr. 28.

Heppenheim a. d. Bergstraße: Dr. Martin Buber, Prof. an der Universität Frankfurt a. M.

Hilversum (Holland): J. C. H. Fischer, Boschdrift 34.

Houston (Texas, USA.): Dozent Dr. Heinrich Meyer, The Rice Institut, German Departement.

J.

Jassy (Rumänien): Prof. Dr. P. Andrei, Universität.

Jerusalem (Palästina): Universitätsprofessor Dr. A. Fraenkel, Einstein-Institut.

Jüterbog: Studiendirektor Prof. Dr. Heinrich Michelis, Schillerstr. 50.

Ixelles bei Brüssel (Belgien): Prof. Jean P. Haesaert, 75 Rue Mercelis.

K.

- Karlsruhe i. B.: Lic. Dr. Georg Sutter, Renckstr. 7.
 Ketschendorf b. Fürstenwalde (Spree): Dr. Paul Moor, Kinderheim.
 Köln a. Rh.: Dr. H. Lips, Klettenberg, Siebengebirgsallee 88.
 Kopenhagen (Dänemark): Dr. Anders Thuborg, Vesterfoelledvej 37.
 Redakteur Erich Vogeler, Hellerup, Strandveg 140 B.
 Krakau (Polen): Dr. Wladyslaw Gotembski, ul. sw. Anny 12, Philosoph. Seminar.

L.

- Leipzig: Dr. Emil Bergfeld, Hohe Straße 46.
 Frank M. Chapman, Cl., Elsterstr. 9.
 cand. phil. Hans Ludwig Döderlein, S 3, Gustav-Freytag-Str. 21.
 Oberregierungsrat Dr. Kretschmar, S 3, Kochstr. 103.
 Frau Dr. Pekrun, C 1, Grassistr. 22.
 Dr. Hans Volkelt, a. o. Prof. a. d. Universität, Elsterstr. 36.
 Dr. Ernst Wiegandt, C 1, Kurprinzstr. 10.
 Leobschütz (Oberschlesien): Dr. Krüger, Leidenstr. 22.
 Lückendorf b. Zittau i. Sa.: Lic. Dr. Martin Doerne, Predigerseminar.
 Lund (Schweden): cand. phil. Magnus Selling, Nilstorp Str. 1.
 Lunenburg (Massachusetts, USA.): Reverend Arthur Schoolcraft.
 Lynn (Massachusetts, USA.): Reverend John Hoon, 130 Bellevue Road.

M.

- Madrid (Spanien): Prof. Dr. Lucio Gil Fragra, Rios Rosas 8.
 Mainz: Dr. W. Jöckel, Lessingplatz 12.
 Marburg (Lahn): stud. phil. Heinrich Bischoff, Gresselbergstr. 23.
 Matsuyama (Japan): Kentaro Kurota, Minatocho, 4 chome 51/9.
 Teruo Nagayama, c/o Ehime Prefectural Matsuyama, Girls' High School.
 Morgantown (West-Virginia, USA.): Professor Dr. J. R. Cresswell, West Virginia University.
 München: Reverend Edward T. Ramsdell, Georgenstr. 22 bei Wachendorf.
 Privatdozent Dr. Fritz-Joachim von Rintelen, Veterinärstr. 1.
 Philosophisches Seminar der Universität.

N.

- Nagoya (Japan): Katsujiro Hori, Higashiku c/o The First Aichi-Prefectural Girls' High School.
 New York (USA.): Präsident Prof. Nicholas Murray Butler, City, 405 West 117 th. street, Carnegie Endowment.
 Niigata (Japan): Goro Iwasaki, Gakko-machi, Sambancho, Suido-dori.
 Northampton (Massachusetts, USA.): Prof. S. Mc. Clellan Butt, 77 Prospect Street.
 Nürnberg: Dr. Hermann Zeltner, Krelingstr. 35.
 Oxford (England): Mr. H. H. Price, Trinity College.
 Offenbach (Main): Prof. Dr. G. Schmaltz, Luisenstr. 76.

P.

- Pilsen (Tschechoslowakei): Richard Kraus, Schwarzwowa 48.
 Prag (Tschechoslowakei): Dr. Gottfried Mandl, Senowaznia 8.

R.

- Rennes (Frankreich): Prof. Dr. Emmanuel Leroux, Université de Rennes, Faculté des Lettres, 5 rue Brizeux.
 Riga (Lettland): Prof. Paul Dahle, Waldpark Porukstr. 16.
 Privatdozent Dr. Paul Jurevicz, Zelluiela 4.
 Rom (Italien): Dr. Vinzenz M. Kuiper, Via San Vitale 5.

Rostock in Mecklenburg: Philosophisches Seminar der Universität, zu Händen von Herrn Prof. Dr. W. Burkamp.

S.

Sarospaták (Ungarn): Prof. Dr. Béla von Vasady.

Sömmerda in Thüringen: Dr. Großmann, Stadtring 17.

Sch.

Scheweningen (Holland): Rechtsanwalt Dr. J. S. J. Brouwer, Gentschestr. 104.

Schwiebus: Justizrat C. Fable.

St.

Stettin: Oberpostsekretär Gallitsch, Bismarckstr. 7.

Oberstudiendirektor Dr. Weinreich, Schiller-Realgymnasium, Schillerstr. 7.

Stuttgart: Oberlehrer E. Harr, Degerloch, Charlottenstr. 10.

T.

Thessalonike (Griechenland): Prof. Dr. Stilpon Kyriakides, Chrysostomou Smyrnis 5.

Tokio (Japan): Toshio Hirasawa, Takada-machi, Zoshigaya 6.

Ryugoro Kani, Shibuya-machi, Shimbashi 68.

Tetsuyi Shimizu, Takada-machi, Zoshigaya 30.

Ichigu Takamine, Azabu, Kogai-cho, 146 c/o, Seisen-gakuryo.

Saburo Ueda, Sugina-mi-machi, Koenji, 372, c/o Miyaji.

Toranoske Utsumi, Nishi-sugamo-macho, Miyanaka.

Rimi-gakkai, c/o Department of Literature, Imperial University.

Toyama (Japan): Ryoon Joshiola, c/o The Toyama-Prefectural Toyama Normal School.

Trieste (Italien): Dr. Paul Biro, Assicurazioni Generali.

Tübingen: Dr. med. Rupprecht Matthaei, Albrechtstr. 4.

V.

Volksdorf bei Hamburg: stud. phil. Egon Reiche, Heinsonweg 2.

W.

Wageningen (Holland): Oberförster-Kandidat M. Ahn, Bowlespark 16.

Weiß, Post Sürth, Rhein: Dr. Heinrich Springmeyer, Auf der Ruhr 25.

Wetlevreden (Niederl.-Indien): Prof. H. R. Hoetink, van der Houtlaan 10.

Wesermünde-G.: Frau Studienrat Emmeline Schaper, Claussenstr. 51.

Wien: stud. phil. Franz Golffing, Getreidemarkt 2.

Prof. Dr. Oswald Höll, Semperstr. 45.

Dr. Ernst Roenau, Josefstädterstr. 9.

Dr. Robert Wälder, Obere Donaustr. 35.

Winschoten (Holland): Oberlehrer P. Brinkmann, Burgem. Venemastr. 5.

Wuppertal: Rechtsanwalt Dr. jur. Herkersdorf, Elberfeld, Wortmannstr. 34.

Lic. Paul Sprenger, Barmen, Kronenstr. 15.

Z.

Zürich (Schweiz): Rechtsanwalt Alois Furrer, Weinbergstr. 46 bei Frau Schmid.

JAHRESBERICHT 1929: EINNAHMEN UND AUSGABEN¹

I. EINNAHMEN

I. Ordentliche Einnahmen:

Saldo-Vortrag vom 31. Dez. 1928	2.923,29	
1. Jahresbeiträge: Kant-Gesellschaft	43.774,66	
2. Jahresbeiträge: Ges. für philos. Unterricht	1.190,50	
3. Bankzinsen:		
a) Zinsen aus Jahresbeiträgen	1.043,17	
b) Zinsen aus Sidler-Brunner Preis-		
aufgabe	988,50	2.031,67
4. Verkauf von Stammler	450,75	
5. Verkauf anderer Veröffentlichungen	54,36	
6. Beiträge für die Ortsgruppe Berlin	1.014,—	51.439,23

II. Außerordentliche Einnahmen:

1. Spenden	6.201,65	
2. Druckzuschüsse	1.503,45	7.705,10
		<u>59.144,33</u>

II. AUSGABEN

I. Honorare an die Mitarbeiter	6.713,—
--	---------

II. Veröffentlichungen:

1. Kant-Studien Bd. 34	16.430,80	
2. Ergänzungshefte: Nr. 63 (Malottki)		
Nr. 64 (Hofmann)	3.996,90	
3. Stammler-Ankauf	5.000,—	
4. Werbematerial	797,45	
5. Porto, Fracht und Verpackung für Versendung der		
Kant-Studien und Ergänzungshefte	4.360,50	
6. Adrema (Herstellung der Adressen)	54,38	30.640,03

III. Ortsgruppen:

1. Einmalige Zuschüsse	1.227,13	
2. Reise- und Repräsentationsgelder	1.683,—	
3. Ortsgruppe Berlin	511,30	3.421,43

IV. Betriebskosten der Geschäftsstelle:

A. Sachliche Ausgaben:

1. Bürobedarf	792,45	
2. Öffentliche und Bankgebühren (Versicherungen,		
Krankenkasse u. dgl.)	945,95	
3. Fernsprecher	464,58	
4. Drucksachen (für Kant-Gesellschaft und Gesell-		
schaft für philos. Unterricht)	1.189,—	
5. Bücher und Zeitschriften	121,80	
6. Beiträge zu wissenschaftl. Gesellschaften	111,55	
7. Porto der Geschäftsstelle (24 761 Nummern)	1.786,66	5.412,09

¹ Diese Abrechnung wurde, nachdem sie von einem Beamten der Universität Halle auf ihre rechnerische Richtigkeit geprüft worden war, vom Verwaltungsrat der Kant-Gesellschaft genehmigt. Sie wird nachträglich der nächsten Generalversammlung zur Erteilung der Entlastung vorgelegt werden.

B. Persönliche Ausgaben:		
1. Geschäftsführer	5.500,—	
2. Assistenz	1.800,—	
3. Sekretärin	1.910,—	
4. Schreibhilfen	990,—	10.200,—
V. Außerordentliche Ausgaben:		
1. Generalversammlung 1. Rate	2.400,16	
2. Verschiedenes	116,40	2.516,56
		58.903,11

III. ZUSAMMENSTELLUNG

Einnahmen	59.144,33
Ausgaben	58.903,11
Saldo-Vortrag als Überschuß	241,22

IV. SPEZIFIKATION DER SPENDEN

1. Von der Continental-Caoutchouc-Company, Hannover	500,—
2. Von Herrn Dr. Paul Petscheck, Berlin	600,—
3. Von der I.G.Farbenindustrie, Frankfurt a. M.	5.000,—
4. Von Herrn Dr. Ruesch, Zürich: 65,— schweiz. Fr.	51,65
5. Von Herrn Dr. Binswanger	50,—
	6.201,65

V. SPEZIFIKATION DER DRUCKZUSCHÜSSE

1. Von Frau Claparède-Spir, Genf: 150,— schweiz. Fr.	121,20
2. Von N. N.	1.382,25
	1.503,45

VI. GENERALVERSAMMLUNG VON 1929

Die 2. Rate von RM 1286,— ist in die Jahresrechnung von 1930 als Ausgabe einzustellen.

VII. VERMÖGENSNACHWEIS

R.M. Schultheiß	300,—
R.M. Allgem. Elektr.-Ges.	100,—
R.M. Deutsche Bank- und Diskonto-Ges.	100,—
R.M. 4 $\frac{1}{2}$ % Bayernwerk Obligationen	196,—
Reis 4 % Lissaboner Stadtanleihe	—,—

VIII. ARTHUR-LIEBERT-STIFTUNG¹

1. Durch Dr. Johs. Lochner aus Potsdam überwiesen	2.961,—
2. Von Prof. Aal in Oslo	100,—
	3.061,—

IX. FONDS FÜR DIE PREISAUFGABEN

1. Von Frau Claparède-Spir, Genf, für die Preisaufgabe Nr. 12. Ablieferung der Arbeit bis 31. Dez. 1930, Depot auf der Deutschen Bank und Diskonto-Ges.	1.000,—
2. Depot der Summe für die Preisaufgabe Sidler-Brunner ² auf der Deutschen Bank und Diskonto-Ges. Von Emil Sidler-Brunner . . .	
a) für die Preisarbeit RM 10.000,—	
b) für die 3 Preisrichter RM 3.000,—	13.000,—
Vgl. Quittung über Bankzinsen: Einnahme I, 3b	14.000,—
Endtermin für die Ablieferung der Arbeit 31. Dezember 1929.	

¹ Näheres s. Kant-Studien 1929, Bd. 34, S. 535.

² Vgl. Kant-Studien 1928, Bd. 33, S. 366 ff.

Elftes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

Sidler-Brunner-Preis Aufgabe.

Die Urteile und Entscheidungen der Preisrichter.

Im Mai 1928 veröffentlichte die Kant-Gesellschaft ihr elftes Preisausschreiben: „Die Psychologie des Glaubens“. Der Preis von 10000 Mark war von dem inzwischen verstorbenen Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft, Herrn Bankier Emil Sidler-Brunner (Luzern) gestiftet. Preisrichter waren die Professoren Dr. Paul Häberlin (Universität Basel) als Obmann, Dr. Paul Tillich (Universität Frankfurt a. M.), Dr. Emil Utitz (Universität Halle). Der Ablieferungstermin war auf den 31. Dezember 1929 festgesetzt.

Den Preisrichtern lagen 57 Arbeiten vor, von denen aber 9 sofort ausschieden, da sie nicht anonym unter Kennwort eingereicht waren; sie wären übrigens auch inhaltlich nicht in Betracht gekommen. Es blieben für die Beurteilung 48 Arbeiten, welche die äußeren Bedingungen des Ausschreibens erfüllten.

Von diesen 48 Arbeiten genügt nach einstimmigem Urteil des Preisgerichts keine einzige völlig den gestellten Ansprüchen, obschon manche von ihnen sehr beachtenswerte und sehr fleißige Leistungen darstellen. Der Grund liegt wohl weniger in der Kürze der angesetzten Frist als in der Schwierigkeit der Aufgabe im Verhältnis zum heutigen Stande der Psychologie, zum Teil aber auch darin, daß manche Bearbeiter den Sinn des Ausschreibens trotz eingehender Erläuterungen nicht richtig verstanden haben.¹

Angeichts der Fülle und der Qualität der geleisteten Arbeit hat sich das Preisgericht trotzdem entschlossen, die ganze Preissumme zu verteilen, um so einer möglichst großen Anzahl von Arbeiten die Anerkennung zukommen zu lassen, die sie verdienen. Bei dieser Verteilung mußte neben der Güte der Leistung die verhältnismäßige Annäherung an die Bedingungen des Ausschreibens, insbesondere auch an die Anforderung umfassender empirisch-psychologischer Orientiertheit, maßgebend sein.

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich folgende drei Gruppen bilden:

1. Eine große Anzahl von Arbeiten kann für die Prämierung überhaupt nicht in Betracht kommen, weil sie entweder zu dürftig und unbedeutend sind oder dann, obwohl gelegentlich fleißig und nicht ohne

¹ Vgl. Angabe der Bedingungen und Erläuterungen in Kant-Studien Bd. XXXIII S. 663.

gute Ansätze, zu stark an der gestellten Aufgabe vorbeigehen, sei es, daß sie die psychologische Orientierung vermissen lassen, oder daß sie nicht wesentlich zur Klärung der aufgeworfenen Frage beitragen. In diese Kategorie fallen von den 48 Arbeiten leider nicht weniger als 39.

2. Arbeiten, welche den Bedingungen des Ausschreibens zwar in wesentlichen Punkten nicht gerecht werden, aber doch soviel von guten Ideen und wissenschaftlich beachtenswerter Leistung sehen lassen, daß ihre Verfasser eine Aufmunterung verdienen. Hierher gehören 5 Arbeiten (s. unten).

3. Arbeiten, welche nicht nur verhältnismäßig am meisten den Bedingungen des Ausschreibens entsprechen, sondern überhaupt nach ihrem wissenschaftlichen Gehalt sich so auszeichnen, daß sie für die Zuteilung eigentlicher Preise in Betracht kommen. Darunter fallen 4 Arbeiten (s. unten).

Dieser Rangordnung entsprechend ist das Preisgericht zu folgender Verteilung der Preissumme von 10000 Mark gekommen:

1. Einen ersten Preis von je 2000 Mark erhält

a) die Arbeit mit dem Kennwort „Die hohe Kraft der Wissenschaft Der ganzen Welt verborgen“. 632 Seiten.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, von denen der erste über eingehende charakterologische Einzeluntersuchungen referiert, der zweite einige eminente Typen des Glaubens analysiert und der dritte die psychologische Einordnung des Glaubensphänomens versucht. — Es fällt in erster Linie die verhältnismäßig entschiedene und umfassende empirisch-psychologische Orientierung auf. Im einzelnen böte jedes der drei Teile der Kritik deutliche Anhaltspunkte. Die Arbeit ist nicht frei von Willkürlichkeiten, und es fehlt manchmal an der psychologischen Durchdringung des Materials. Auch die Begriffe sind nicht immer zur Klarheit gediehen. Trotz allem zeigt die Arbeit im ganzen so gute Qualitäten und eine so ausgesprochene psychologische Befähigung, daß sie mit an die erste Stelle gehört.

b) die Arbeit mit dem Kennwort „Existenz im Ganzen“. 289 Seiten.

Sie steht sozusagen in allen Stücken im Gegensatz zur vorstehenden, gibt ihr aber an wissenschaftlicher Gesamtbedeutung nichts nach. Insbesondere imponiert sie durch ihre Geschlossenheit und ihr eindringliches philosophisches Verständnis für die Hintergründe des Glaubensphänomens, insbesondere des religiösen Glaubens, dem der II. Teil gewidmet ist, nachdem der I. allgemein das Glauben als Fürwahrhalten, als Fürwahrscheinlichhalten und als Vertrauen charakterisiert hatte. — Leider läßt sie die empirisch-psychologische Einstellung, welche vom Ausschreiben gefordert war, sowie die letzte Vertrautheit mit der spezifisch psychologischen Problematik doch zu sehr vermissen, als daß sie den gestellten Bedingungen völlig gerecht werden könnte.

2. Einen zweiten Preis von je 1500 Mark erhält

a) die Arbeit mit dem Kennwort „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und nicht zweifeln an dem, das man nicht sieht“. 147 Seiten.

Die Frage ist hier im ganzen durchaus sinngemäß erfaßt und extensiv sozusagen vollständig durchgeführt. Verfasser geht aus vom strebenden Ich, bestimmt den Glauben als Lebensfunktion dieses Ich, schildert seine verschiedenen Formen und seine charakterologische, wie sozial- und kulturpsychologische Bedeutung. Schade, daß die letzte Vertiefung nirgends recht erreicht ist. Es fehlt dem Verfasser noch an eigentlicher Selbständigkeit des psychologischen Verständnisses, so daß die Arbeit nicht ganz an die mit einem ersten Preis ausgezeichneten heranreicht. Aber sie bedeutet ein sehr erfreuliches Versprechen.

b) die Arbeit mit dem Kennwort „Kusalla mabina“. 149 Seiten.

Sie erfreut durch ihre Frische und durch eine Menge treffender Bemerkungen in ihrem individualpsychologischen, charakterologischen und kulturpsychologischen Teil. Aber auch sie ist mehr extensiv als intensiv vollständig, geht zu wenig in die Tiefe und ist wohl etwas rasch hingeschrieben. Die Literatur dürfte vollständiger berücksichtigt sein. Der psychologische Ansatz verdient auch hier alle Anerkennung, aber es fehlt noch an vielen Punkten die eigentlich wissenschaftliche Auswertung, so daß auch diese Arbeit den erstprämiierten nicht ganz an die Seite zu stellen ist.

3. Aufmunterungspreise von je 600 Mark erhalten die fünf, oben in die zweite Gruppe verwiesenen Arbeiten, nämlich:

a) Kennwort „Das Paulinische Freiheitsprinzip, gleich wichtig für Theologie wie Philosophie . . .“. 629 Seiten.

Die Arbeit geht an der gestellten Aufgabe stark vorbei und kann deshalb trotz ihres großen Fleißes und ihrer unleugbaren theologischen und religionsphilosophischen Verdienste für eigentliche Prämiiierung nicht in Betracht kommen. Sie fördert die psychologische Einsicht kaum, verdient aber im übrigen eine Anerkennung ihrer Qualitäten.

b) Kennwort „Totalität“. 308 Seiten.

Von dieser Arbeit gilt ähnliches wie von der vorstehenden. Sie ist nicht empirisch-psychologisch orientiert und kann zur psychologischen Klärung des Phänomens kaum beitragen. Aber es soll der Fleiß und der große Ernst, sowie die bedeutende innere Konsequenz der Leistung nicht unterschätzt werden.

c) Kennwort „Charisma“. 102 Seiten.

Eine durchaus ernsthafte denkerische Leistung, allerdings mehr Anfang und Skizze als Ausführung. Wird aber weder in der Blickrichtung noch im Umkreis der Betrachtung den Anforderungen des Ausschreibens gerecht.

d) Kennwort „Καθαροί“. 90 Seiten.

Auch hier ist die Grundhaltung nicht empirisch-psychologisch. Verfasser läßt umfassende psychologische Bildung vermissen und scheint keine rechte Föhlung mit der neueren Psychologie zu haben. Auch ist der Umkreis der beachteten Erscheinungen zu eng. Doch handelt es sich um eine ernsthafte und von philosophischer Schulung zeugende Arbeit.

e) Kennwort: „Ohne Glauben könnt ihr nichts tun“. 87 Seiten.

Im Gegensatz zu den Arbeiten a—d ist hier die psychologische Einstellung durchaus deutlich und konsequent festgehalten; auch fehlt es nicht an Blick für den ganzen Umfang der Aufgabe. Allein die Arbeit ist zu sehr nur Skizze und zeigt auch noch zu stark die Unselbständigkeit des Anfängers.

(gez.) Häberlin, Tillich, Utitz.

Anmerkung der Geschäftsföhrung der Kant-Gesellschaft:

Bei der Öffnung der Briefumschläge durch den Kurator Geheimen Oberregierungsrat Dr. Pallat als den Vorstand der Kant-Gesellschaft ergaben sich als Verfasser

der mit einem ersten Preis von je 2000 Mark ausgezeichneten Arbeiten

a) Dr. Marianne Beth, Wien VII, Zitterhofergasse 8;

b) Dr. Hans Reiner, Freiburg i. B., Kunigundenstr. 3;

der mit einem zweiten Preis von je 1500 Mark ausgezeichneten Arbeiten

a) Prof. Dr. Béla von Vasady, Sárospatak, Ungarn;

b) Dozent Dr. Heinrich Meyer, Rice Institute, Houston, Texas;

der mit einem Aufmunterungspreis von je 600 Mark ausgezeichneten Arbeiten

a) Otto Neumann, Gelsenkirchen;

b) Oberlehrer Ernst Georg Büttner, Meißen a. E.;

c) Dr. Robert Wälder, Wien II, Obere Donaustr. 35;

d) Dr. Herbert Cohn, Berlin-Karlshorst, Bopparderstr. 2;

e) Dr. Paul Moor-Niethammer, Basel, Militärstr. 20.

Die Geschäftsföhrung setzte nach der Verkündung die Preisträger durch Briefe von der Entscheidung des Preisgerichts in Kenntnis und übersandte die Preissummen. Nur der zuletzt genannte Preisträger, Dr. Paul Moor-Niethammer, konnte bisher noch nicht ermittelt werden. Alle an ihn adressierten Sendungen kamen als unbestellbar zurück.

Die Geschäftsföhrung der Kant-Gesellschaft
Arthur Liebert.

REGISTER

I. SACHREGISTER

- Absolute**, Das 179, 201, 356
Ästhetik 202 ff., 249, 297 f., 341, 345, 528 ff.
Akt 125 f., 127 f., 133 ff., 154
Amerika, U. S. (politisch) 29 ff., 83 ff., (Philosophie) 359
Analogie 483, 485
Analysis 172, 230
— mathematische 120, 147
— phänomenologische 128
Anschauung 121, 128, 130, 134 ff., 154 ff., 161, 175, 179 f., 247, 278, 291, 297
— sinnliche und kategoriale 137
Antinomie 286
— praktische 113, 203
Antinomik 334 f.
Apperzeption, transzendente 171 f., 225, 241, 332
A priori 128, 132, 139, 147, 162 f., 241, 273 f., 286, 330, 339
Arithmetik 120, 123, 141
Atom 284 f., 487 ff.
Autonomie 110, 117
Axiologie 53, 499
Axiomatik 173 ff., 277

Bedeutung 125, 128, 132 f., 135
Bedeutungsintention 134 f.
Begriff 246 ff., 296, 343
Belief 152 f., 155, 167 ff.
Bewußtsein 131, 134, 138, 140, 142, 144 f., 151 ff., 157 f., 160, 162, 164 ff., 215 ff., 224 f., 243, 274, 285, 327 f., 333 f., 339, 354, 363, 375 f., 442
Beziehung, erkenntnisth. 206—226, 244 f., 274, 278, 285
Bolschewismus 55, 82 f., 93 f., 347

Charakterologie 196 ff.
Christentum 58 f., 89, 93, 97, 316, 344, 348, 360 f., 432
Christus 254, 257 ff.

Deduktion 230, 287, 355, 466 ff.
— transzendente 332, 340
Definition 240, 283
Deismus 30, 381
Demokratie 38, 42, 51, 55, 59, 77, 83, 85, 89, 93, 116
Deskription 227 f., 237 f.
Determinismus 61, 279, 281 f.
Dialektik 8, 9, 76 ff., 99, 104, 199 f., 253, 261, 271, 297, 300, 310, 340, 365 f., 369, 431, 448, 540 f.
— politische 84
— und Synthese 10
Diktatur 55, 95 f.
Ding 177 ff., 207, 296, 369, 493
Dogmatismus 82 ff.
Dogmatisierung 81 f., 88

Eidetische Reduktion 139
— Regionen 173
Eidos 124, 139, 156 ff., 160, 164, 171 f., 173, 270
Einfühlung 144, 535
„Einklammerung“ 141 f., 165
Empiriokritizismus 368 f.
Empirismus 124, 277, 286
Erfahrung 274, 277, 279, 283, 294, 332
— logische und „empirische“ 148
Erkenntnis 134, 154, 156, 171 f., 241, 253 ff., 263, 268 f., 271, 274, 280, 282, 296 f., 299, 319, 496 ff.
Erkenntnistheorie 241 ff., 303, 376, 480 ff., 494 f.
— in Frankreich 273—288
Erlösung 24, 25, 201 f., 205, 257, 309
Ethik 10, 36, 43 ff., 58, 60, 99, 188, 276, 279, 300, 306, 318, 319, 335 ff., 345 ff., 368, 386, 452 f., 458 ff., 486, 512 ff.
— des Altertums 49, 58, 109
— christliche 49
Existenz 525 f.

Expressionismus 312, 358, 449 f.
Evidenz 44, 126, 128, 134 ff., 141, 148, 156, 162, 166, 169, 171, 175, 268, 271, 278

Faschismus 29, 31, 55, 92 ff.
Form 9, 10, 172
Formalismus, ethischer 43 ff., 48 f., 330 f.
Freiheit 8, 9, 10, 34, 117, 205, 249, 255 ff., 276 f., 279, 283, 285, 333, 337, 362, 440 f., 490
Friede 15, 25, 33, 50, 53
Funktion 296
Funktionssynthese 240—251

Gegebenheit 121, 135, 155, 157, 161, 177 ff., 206 f., 273, 280, 332
Gegenstand 137, 145 f., 296
Gemeinschaft 47 ff., 53, 56, 148 f.
Geometrie 162 ff., 173 f., 477
Gerechtigkeit 11, 53, 59 ff., 73 ff., 85, 101, 107
Geschichte 11, 24, 39, 86, 95, 100, 103, 105 f., 110 ff., 115, 118, 139, 258 f., 331, 343, 390, 438 ff.
Gesellschaft 28, 379
Gesetz 10, 25, 43, 50, 52 f., 238, 273, 276 ff., 279, 281, 286 f.
Gesinnung 24, 48, 74, 109 f., 114
Gewissen 59 f., 109 f., 112 f., 203
Glaube 169 f., 253 f., 263, 266, 268 f., 271, 279
Gleichheit, erkenntnisth. 208 ff., 244 ff., 286 f.
Gott 38 f., 44 ff., 50, 57 ff., 81, 114 ff., 122 f., 143, 177, 208, 215, 253 f., 255 f., 258 ff., 270 f., 279, 320 f., 348, 249, 389, 443 ff.
Gültigkeit 139, 144, 157, 167, 240 f., 304 f.

Gute, Das 43 ff., 48, 64, 255, 261, 263, 343, 345, 447

Harmonie 49 f., 53, 85, 278, 315 f., 430, 452, 459

Hellenismus 427 ff.

Historik 99, 438 ff., 496 ff.
Historismus 138 f.

Humanismus 9, 11, 17

Humanität 8, 9, 10, 11, 93, 138

Hypothese 273, 277, 280, 286

Ich 143 f., 148 f., 166, 168, 170 f., 172, 181, 250, 362 f., 376, 389

Idealismus 356 f., 358, 375
— deutscher 26, 27, 99 f., 102 ff., 114, 116, 144, 187, 261, 309, 341, 360 ff., 373, 508

— transzendentaler 122 f., 276 ff., 332 f.

— phänomenologischer
Husserls 144 f.

— antiker 349

Ideation 130, 142, 156

Idee 39, 126, 131, 136, 138, 142, 153 ff., 178 f., 199, 273, 277, 312

— begründende 4, 243

— regulative 38, 53, 178

— sittliche 42, 47 f., 50

— des Rechts 52 f.

— und Politik 106

— der Vernunft 145

Identität 208 ff., 244 ff., 286 f.

Identitätsphilosophie 365, 375

Immanenz 144 f., 170, 181

Imperativ, kategorischer 25, 44, 341

Impression 152 ff., 176

Impressionalismus 151 f., 172

Individualismus 201, 316, 319, 357, 380

— ethischer 34, 47 f.

— politischer 29, 32 f., 52

Individuum 33, 127, 156, 200 f., 277, 284, 316, 328, 491

— und Staat 34, 113

Induktion 230, 355, 472 ff.

Integration 51 f., 54, 58, 110 f.

Intellekt 121, 123

Intellektualismus 342 f., 345, 382

Intention 134 ff., 181

Intentionalität des Bewußtseins 142, 151, 165 ff., 181 f.

Intuition 44, 156 f., 162, 168, 173, 230, 247, 254, 270 f., 278 f.

Intuitionismus 535 f.

Ironie 204 f., 365 f.

Irrationalismus 287, 342, 375

Judentum 58, 310, 320 f., 330

Kategorie 243 f., 246, 274, 332 f., 480 ff.

Kategorienlehre 246, 291

Kategorischer Imperativ 25, 44, 341

Katholizismus 30, 33, 78, 82 ff., 85, 88 ff., 93, 271, 280, 350

Kausalität 61, 244, 249 ff., 284 ff., 291, 327, 332 f., 481 ff.

Kirche 57, 106, 255, 319, 344

— evangelische 92

— römische 82 f., 85, 88 ff., 94 f., 97, 313

— und Recht 52

— und Staat 58

Kontingenz 276, 281 ff., 285

Konventionalismus 277 f., 281

Krisis der Gegenwart 252—272, 270 ff.

Kritizismus 45, 89, 334, 341, 342, 345, 348, 349, 374

Kultur 8, 47, 51 f., 54, 56, 105 f., 115, 340 f., 342 ff., 435 ff.

Kunst 3, 20, 44, 138, 296 f., 344

Leben 9, 10, 47, 147, 149, 189, 201 f., 254, 275, 283, 296, 304, 311, 335, 358, 372 f., 456

Leid 57 f., 202, 259 ff.

Leiden 24 f., 58

Liberalismus, politischer 82, 89 f.

Liebe 11, 44, 55, 59, 64, 66, 72, 117, 253 ff., 264, 267, 270, 318

Logik 124, 128, 143, 147 f., 158, 166, 172, 201, 225—239, 240—251, 278 f., 298 f.
— -Kalkül 124, 132, 296

Loyalität 29, 31 f., 36

Mäeutik 293 f.

Marxismus 96, 385

Materialismus, philosoph.
89, 97, 368 f.

— politischer 52

— historischer 61, 90, 348

Mathematik 159, 162 ff., 173 f., 241, 297, 298, 304 f.

Mengenlehre 120, 287

Mensch 2, 3, 29, 34, 44, 46, 60, 74, 89, 112, 115, 199, 202 f., 258 f., 261, 267, 269, 313, 327, 463 ff.

— = „Feldwesen“ 526

Menschenium 147

Menschheit 13, 16, 25, 30, 34, 38 f. 78, 93, 107, 114 f., 117

Menschliches Erkennen 122

Menschlichkeit 47

Metaphysik 10, 38, 94, 102, 140, 142, 151, 180, 182, 242, 245, 258 f., 261, 270 f., 284, 291 f., 303, 309 f., 315 f., 330, 335, 349 f., 352 f., 364, 372 f., 374, 375, 379, 386, 462

Methode 332, 334, 348

— erkenntnissoziologische
309 f.

— sokratische 293

Monarchie 30, 38

Monotheismus 30, 33

Mystik 255, 303 f., 305, 308 f.

Mythus 296, 309, 312, 330, 374, 432

Nächstenliebe 49, 59, 64, 73

Nationalismus 17, 93 f.

Naturalismus 61, 358

Naturwissenschaften 316

— Kritik der 273—288

Neigung 45, 110

Neukantianismus 43, 124, 312, 317, 331, 332 f., 341, 484

Noema 164, 168 ff., 176 f., 179 f., 182, 270, 328

Noesis 167 ff., 182, 266, 270, 328

Norm 32, 41, 46, 59, 204, 312, 324

- Norm, ethische 99 ff.
 „Normale Situation“ 32, 40, 41, 42
 Notion 160 f.
- Objektivierungstheorie, juristische 63 ff.
 Objektivität 206 ff.
 Ontologie 122, 140, 158, 271, 329
 — der Beziehungen 207
 Opfer 56, 59, 117
 — Idee 24, 25
 Organismus 51, 275, 333
- Pädagogik 2, 56 f., 322, 382, 536 ff.
 — revolutionäre 539
 Partei, politische 76 ff.
 Person 44, 48 ff., 53, 58 f., 109 f., 112, 143, 146
 Personalismus 274
 Perzeption 152 f., 155, 166, 171, 182
 Pflicht 114, 276, 453
 Phänomenologie 45, 48, 119 ff., 151—182, 206, 254, 270, 295, 326 ff., 535 f.
- Philosophie 3, 6, 8, 9, 12, 15, 26, 88, 119, 137 f., 206, 266, 271, 282, 293, 296, 303, 307 f., 310, 354 f.
 —, Beruf der 11
 — der Jugend 436 ff.
 —, Erneuerung der 5
 —, exakte 137 ff.
 — Existenzial- 193 f.
 — in Amerika 359
 — in England 356 f.
 — in Frankreich 273—288
 — in Holland 19 ff.
 — in Österreich 16
 — der Russen 374
 — in Schweden 22 f.
 — ionische 428 f.
 —, jüdische 310
 — Lebens- 193 f., 342 f., 372 f., 379 f., 442, 449 f.
 — Logik der 240—251
 — Organisation 7 f.
 — und kosmopol. Denken 9, 16
 — und national. Fühlen 8
 — und Politik in Deutschland 88
 Physik 481 ff., 487 ff., 497
 Politik 88, 98 ff., 107 f., 114
 Positivismus, erkenntnis-
- theoretischer. 274 f., 282, 368, 374
 Prävention, juristische 62 f., 70 f.
 — sittliche 76
 Pragmatismus, politischer 79 ff., 87 ff.
 — philosophischer 30, 84, 277 f., 280
 Protestantismus 78, 83, 92, 94, 97
 Psychologie 120, 126, 128, 138, 240 ff., 306, 307, 344, 353, 358, 452, 536
 Psychologismus 120, 124 f., 144, 147 f., 150
 Quantentheorie 488 f.
- Rache 60, 65, 73
 Rationalismus 342 f., 540
 Raum 277, 285, 291, 296, 349
 Realismus 180, 201
 Recht 25, 46, 50 ff., 52 f., 59 ff., 80 f., 116 f.
 Reduktion, phänomenologische 124, 127, 138, 139 ff., 170
 Relativismus 42, 47, 52, 55, 57, 124, 138, 148, 226, 274, 277 f., 368, 379
 — politischer 87
 Relativitätstheorie 233, 278, 297, 330
 Religion 20, 24, 56, 58, 79, 88, 138, 275 f., 309 f., 319, 341, 344 f., 346 f., 348, 352, 361, 434 f., 462
 Renaissance 316 f., 344
 Reue 24, 25, 72
 Romantik 350 ff., 353, 363, 365, 369 f., 374, 378, 379 f.
 Rußland 82 f., 94, 388 f., (Philosophie) 374
- Schicksal 24, 25, 116, 203
 Scholastik 144, 310, 314, 318, 344, 355 f.
 Schöne, Das 203, 255 ff., 261, 263, 270 f., 300, 343, 345
 Schuld 24, 25, 116, 203
 — juristische 59 ff., 71, 74
 Seele 115, 149, 255 ff., 265, 270, 283, 292, 313, 319
 Sein 176 ff., 199 f., 260, 263, 270, 374
 Sensualismus 215, 357
- Sinngebung 167 f., 181
 Sinnlichkeit 63, 134, 340
 Sittlichkeit 10, 11, 28, 32, 43, 46 ff., 53, 63, 100, 103, 109, 113 f., 201, 367
 Skeptizismus 124, 323 f.
 Sophistik 431, 437
 Sozialethik 34 ff., 57
 Sozialismus 59, 90, 348, 369
 Spontaneität 8, 110, 141, 207, 216, 218, 220, 250, 257, 283, 331, 332
 Sprache 217 f., 251, 282, 294 ff., 339
 Staat 10, 28 ff., 50 ff., 77, 93, 95, 99 ff., 105 f., 114 ff., 344
 — absoluter 36
 — nationaler 38
 — = Gesamtpersönlichkeit 51
 — Rechts- 54
 — und Katholizismus 30 f.
 — und Kirche 30 f., 58
 — und Sittlichkeit 3, 10, 26, 32, 42 ff., 73
 — und Steuern 55 f.
 — Pflichten gegenüber dem 40 ff.
 — Pflicht zum 42
 — in Angelsachsen 29 ff.
 — in Deutschland 28 f., 86 ff.
 — in Frankreich 28 f., 86
 — in in Österreich 87
 — in der Schweiz 86
 — -Geschichte 99
 — -Idee 105, 116
 — -Lehre 345
 Staates, Wert des 32 f.
 — Pflichten des 40, 42
 Staats-Ethik 28 ff.
 Staats-Raison 71, 99 f.
 Stoa 93, 132, 304, 318, 336
 Strafe 59 ff., 74 ff., 116
 Strafrecht 67, 70 ff.
 Subjekt 171, 175
 Substanz 292, 493 f.
 Sünde 24, 66, 257 ff., 270
 Syllogismus 466 ff.
 Symbol 295 ff., 308
 Synthesis 10, 43, 79, 135, 142 f., 164, 171 f., 207, 218, 224 f., 230, 247 ff., 274, 278 f., 332, 478 f., 493
 — der Identifizierung 134 f., 145
- Talion 60, 66, 70, 73 ff.

Terminologie 329, 524
 Theologie 30, 38, 262 f., 271, 344
 Thomismus 21, 89, 355 f.
 Tradition 506 f., 510
 Tragik, Das Tragische 24, 25, 79, 202, 453, 461
 Transzendental etc. 4, 140 f., 147 f., 255 ff.
 Transzendenz 140, 142 ff., 170, 181
 Treue 29, 31 f., 36, 49
 Tugend 72, 255, 258
 Unbewußte, Das 278 f., 353
 Unendliche, Das 119, 121 f.
 Universalismus 8, 9, 11, 21, 33 ff., 276, 302
 Urteil 125, 128, 131, 133, 244, 247, 249 f., 375 f.
 — und Wirklichkeit 141, 375 f.

Verfassung 41, 100, 113
 Vernunft 4, 28, 42 f., 59, 62, 100 f., 145, 148, 175 ff., 285 ff., 331, 339, 363, 438
 Verstand 339 f., 343
 Völkerrecht 52, 57
 Vorstellung 121 ff., 123
 Wahrheit (Das Wahre) 25, 42 f., 126 f., 134 ff., 139, 141, 144, 156, 166, 201, 240 f., 244, 253 ff., 259, 261, 263 f., 270 f., 277, 282, 299, 302 f., 319, 343, 345, 442
 Wahrnehmung 137, 155, 157, 216, 248, 250, 276, 296
 Wahrscheinlichkeit 275, 278, 283
 Weisheit 9, 139, 254 f.
 Weltanschauung 20, 76 ff.,

88, 138, 303, 345, 361, 364, 374
 Wert 32 f., 43 ff., 45 f., 60, 204
 Wesensschau 130, 136, 156, 158, 171, 180
 Widerspruch 244, 251, 277
 Widerstandsrecht 29, 40
 Wiedervergeltung 60 ff.
 Wirklichkeit 141 f., 156, 175 ff., 201, 274, 276, 282, 285 ff., 295, 375 f.
 Wissenschaft 137 ff., 142, 147, 173 f., 232 f., 240, 274 f., 278, 282, 307, 330, 344
 Zeit 173, 178 ff., 233 ff., 240 f., 243 ff., 249, 285, 291, 296, 349, 526
 Zufall 275, 278

II. NAMENSVERZEICHNIS

Adickes 289, 339, 523
 Amiel, H. F. 353 f.
 Anselm v. Canterbury 253 f.
 Aristoteles 14, 32 f., 40, 63, 70, 132, 261, 283, 293, 298, 310, 312, 343, 353, 432, 437, 466, 473, 477, 493, 537
 Augustin 252—272, 310, 319, 334
 Baader 252, 258, 262, 350 ff., 369, 374 f.
 Bacon 252, 282 f.
 Bahnsen, Jul. 195—205
 Barth, Carl 259, 271
 Bauch, B. 6, 330
 Baumgardt, D. 171, 178 f.
 Becher, Erich 352 f.
 Berdjajew 258, 374
 Bergson 254, 281, 296, 301, 484
 Berkeley 130, 144, 285, 325, 328, 334
 Bismarck 28, 31, 92 f.
 Böhme, Jakob 262, 326, 374
 Bohr, Niels 488 ff., 495
 Bolzano 210, 330
 Bonaventura 202, 254, 257, 261
 Boutroux, Emile 274, 276 f., 281 ff., 285
 Brentano, Franz 17, 119, 121, 302, 326, 526, 473

Bruno, Giordano 317, 318, 495
 Brunswig 207, 211, 215, 218
 Bryce, Lord 85, 95
 Bulgakoff 258, 374
 Caadaev (Tschaadajew) 388 f.
 Carlyle 187, 386 ff.
 Cassirer, E. 162 f., 241, 247, 308, 315, 324, 330, 342
 Cohen, H. 243 f., 248, 250, 305, 315, 330 f., 331, 339, 385, 520, 522, 526, 534 f.
 Cohn, Jonas 76, 541
 Cole, G. D. H. 29 f., 34
 Comte, A. 273, 275, 282 f., 285, 287, 354, 370, 482
 Cournot 274 ff., 278 A.-A.
 Couturat 278 f.
 Croce, Benedetto 8, 356
 Crusius 332, 349
 Demokrit 298, 495
 Descartes 141, 144, 161 f., 252, 255, 273, 283, 285, 318, 325 f., 334, 345, 495
 Dilthey, W. 17, 138, 317, 341, 344, 385, 506, 526, 540, 549
 Duhem, Pierre 279 ff., 286
 Eckehart 305 f., 308 f., 319, 384

Einstein 247, 278, 473, 495
 Emerson 15, 359
 Engels 348, 368 f.
 Erdmann 339, 352
 Erhardt, Franz 291 f.
 Fichte, J. G. 2, 99 f., 102, 145, 185, 207 f., 222, 226, 257, 306, 336, 342, 345, 362 f., 367, 382, 389, 540, 547
 — J. H. 250
 Ficini 317, 325
 Fischer, Kuno 14, 190, 193, 322, 334
 — Alois 353
 Freud, S. 442, 456, 458
 Fries, J. F. 293 ff.
 Gauß 121 ff.
 Geiger, M. 534, 536
 Geyser, Joseph 91, 161, 180
 Gierke 31, 46, 52 f.
 Görris 31, 262
 Goethe, J. W. 14, 47, 183 f., 191 f., 298, 299, 318, 335, 351, 353, 367, 374, 447, 503
 Gomperz, H. 471 f.
 Guzau 63, 249, 372 f.
 Halle, Stadt 6, 26, 27
 — Friedrichs-Universität 5, 12, 27
 Hamann 290, 319

- Hannequin, Arthur 283 ff.
Hartmann, E. v. 197 f., 200 f., 205, 291
— Nicolai 43 ff., 49, 58, 108, 206, 240, 242 ff., 296, 300
Haym, Rud. 188, 506
Hebbel 351, 358
Hegel 21, 29, 32, 42 f., 50, 58, 63, 74, 99 ff., 109 f., 113 f., 145, 184, 185, 199 ff., 205, 226, 256 ff., 263 f., 266 f., 269, 271, 283, 287, 295, 299, 302, 341, 374, 383 f., 502, 503, 510, 513, 524, 540
Heidegger 140, 270 f., 315, 327, 374, 442, 526
Heine, Hrch. 380 f.
Hensel, Paul 151, 183—194
Heraklit 59, 304, 430
Herbart 537 f., 493, 513, 553 f.
Herder, J. H. von 17, 191, 503
Herodot 503, 507
Herz, Marcus 330, 336
Heymans 21, 60 f., 63 f.
Hilbert, D. 164, 173 f., 278, 330
Hobbes 51, 207 f., 318, 325
Höfding, H. 481, 483, 485 ff.
Hoffmann, E. Th. A. 188, 191
— Ernst 189, 315
— Franz 374 f.
Homer 429, 431, 433
Horneffer, Ernst 334 f.
Humboldt, Wilh. von 2, 185, 188 f., 351, 374, 427 ff., 503, 526
Hume 130, 151—182, 319 f., 322 ff., 326 ff., 330, 332, 334, 339, 349, 482, 484, 488, 492
Husserl, E. 17, 43, 119, 182, 244, 270 f., 295, 326 ff., 355, 374, 524, 533
Jacobi, Fr. H. 319, 524
James, Wilh. 30, 38
Jesus Christus 25, 42, 115
Kant, I. 2 ff., 8, 10, 12, 13 ff., 17, 19, 21, 22, 25, 26, 29, 32, 40, 42, 44 f., 47 ff., 50, 58, 60, 63, 73, 98 f., 109 f., 115, 119, 122, 132, 138, 143 ff., 158, 171 f., 178 f., 180, 185, 201, 206 ff., 212 ff., 215, 218, 224 ff., 241, 244 f., 250, 255, 257, 273—288, 289 ff., 297, 299, 301, 302, 307, 319, 323, 326, 329, 329—350, 351, 352, 354, 362, 367, 374 f., 376 f., 458, 467, 480, 482 f., 487, 493, 495, 511 ff., 533, 542, 547, 549
Karneades 306 f.
Kelsen, H. 42 f., 47, 50, 52
Kerscheneiner, G. 3, 549 f.
Kierkegaard, Sören 189, 271, 374, 516
Knapp, G. F. 186, 193
Kraus, Oskar 66, 354 f.
Kroh, O. 546, 552
Kronfeld 293, 456
Külpe, O. 375 f.
Lask, E. 163, 240 ff.
Laski, J. 29 ff.
Laun 50, 53
Leibniz 47, 127, 144, 200, 255, 275, 278, 283, 285, 296, 310, 315 f., 325, 329, 334, 339, 345, 349, 443, 449, 493 f., 528, 550
Le Roy, Edouard 278, 281 f.
Lessing, G. E. 193, 503
Lewin, K. 234, 485
Lichtwark, A. 2, 3
Liebert, A. 12, 13, 21, 300, 334 f.
Lipps 76, 152, 160 f., 166 f., 320, 534
Litt, Th. 51, 538, 541, 550 f.
Locke, J. 32, 130, 321 f., 334, 482
Lotze 14, 240, 244, 246, 249 f., 251, 493
Luther, Martin 116 f., 258
Macchiavelli 99 ff., 106
Malebranche 254, 261
Marschall v. Bieberstein 50, 53
Marx, K. 52, 347 f., 384 f.
Meinecke 100, 517
Meinong 207, 210, 217
Menzer, P. 6, 336
Meyerson, Emile 285 ff., 330, 494
Mill 130, 326, 352, 466, 471, 474, 482
Montaigne 188, 550
Natorp 179 ff., 303, 315, 330, 347, 526, 545
Nelson, Leonard 293 ff., 347
Newton 185, 277, 349, 480 ff., 487, 494
Nietzsche, Fr. 43, 51, 63 f., 189, 196, 201, 301, 318, 357 ff., 366, 367, 368, 370 ff., 385 f., 428, 451 f., 508, 549
Nikolaus von Kues 262, 309, 310, 316
Novalis 188 f.
Oesterreich, T. K. 302 f.
Ortega y Gasset 302, 437 ff.
Otto, Rud. 342, 348, 547
Pascal 45, 254, 258
Paulsen 14, 334, 538
Paulus 59, 116, 253
Pestalozzi 538, 540, 542, 551
Plato 21, 32, 62 f., 84 f., 124, 144, 252, 264 ff., 293 f., 304 f., 306, 307, 309 f., 311 ff., 321, 325, 343, 349, 353, 372 f., 431 f., 435, 437, 495, 548, 550
Plotin 265, 311, 325, 343, 432, 434
Plutarch 428, 435
Poincaré, Henri 276 ff., 280 f.
Polak 61, 65
Poseidonios 304, 306 f.
Ranke 100, 102, 110, 508
Reichenbach, H. 233, 330
Reinhardt, Karl 306, 308, 315
Renouvier, Charles 274, 282 ff., 285
Richter, Raoul 152, 168 f., 319 f., 322
Rickert 305, 340 f., 375 f.
Riehl, A. 159, 185 f., 322, 339
Rosenkranz 290, 373
Rosenzweig, Franz 517 ff.
Rousseau, J. J. 40, 51, 188, 323, 367, 538, 542, 549 f.
Russell, B. 124, 278 f., 296, 355, 493
Scheler, Max 38, 43 ff., 49 f., 106, 109, 206, 254, 270 f., 327, 374, 447, 459, 502, 509, 526
Schelling 257 f., 262, 319, 351, 352, 353, 362 f., 374, 375, 379 f., 519, 524

- Schestow 258, 382 f.
 Schiller, Friedr. v. 2, 14, 25, 186, 357 ff., 367, 444, 451, 453, 455, 458 f., 503
 Schlegel, Friedr. 188 f., 352, 524
 Schleiermacher 27, 100, 185, 257, 341, 344, 373, 376, 513, 538, 540, 547, 549 f., 554
 Schlick, M. 450, 452 ff., 467 f., 474
 Schopenhauer 195, 197, 199 ff., 205, 257, 291, 300 ff., 337 f., 340, 354, 363 ff., 373, 376 ff., 378, 524, 549
 Schrempf, Chr. 511 ff.
 Sigwart 242, 244, 247
 Simmel, G. 340 f., 379, 442, 526
 Smend 50 f., 56
 Sokrates 25, 144, 293 f., 304, 308, 309, 312 f., 428, 431, 437, 495
 Solger 205, 365 f.
 Solowjew 258 f.
 Spencer 130, 367, 372
 Spengler 105, 343, 428, 549
 Spinoza 21, 59, 68, 200, 283, 285, 291, 310, 318, 320 f., 345, 367, 374, 495, 550
 Spranger 449, 498, 538, 541, 550
 Stammler, R. 46, 50, 52
 Stenzel 305, 315, 434
 Stirner, M. 47, 381 f.
 Taine 369 f., 429
 Thomas v. Aquino 33, 151, 264, 267, 269, 310, 313 f., 355 f.
 Thukydides 503, 507
 Treitschke, H. v. 99, 102 f., 507
 Troeltsch, E. 106, 347
 Universität Halle 5, 12, 27
 Utitz 440, 533
 Vaihinger, H. 1, 5, 6, 12, 17, 282, 301, 329, 334, 339
 Varnhagen von Ense 290, 373
 Vischer, F. Th. 198, 383
 Volkelt 203, 301, 533
 Wagner, Richard 48, 358
 Warda, Arthur 289—290
 Willmann, O. 537, 542
 Windelband 75, 185, 187, 190, 244, 251, 304, 322
 Wolff, Christian 107, 329, 349
 Wundt, Wilh. 303, 389 f., 493
 Zeller 14, 428

III. VERFASSER DER NEUERSCHEINUNGEN

Die mit * angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Band I der Zeitschrift „Der Philosophische Unterricht“, 1930.

- Abhandlungen der Fries-
 schen Schule 293—295
 Adickes, E. 329—330
 Basch, V. 528—531
 Baumgardt, D. 350—352
 Becher, E. 352—353
 Behn, S. 555
 Benz, Ernst 304
 Bergmann, Ernst 303—304
 Bergmann, Hugo 330—331
 Bergmann *206—207
 Bernoulli, Christoph 353
 Bopp, Leon 353—354, 555
 Boutroux, Pierre *51—52
 Brand, W. *207
 Brentano, Franz (-Kraus, O.)
 354, 354—355
 Bruni, Gerardo 355—356
 Brunswig, A. 315—316
 Buchenau, Arthur 331
 Cassirer, E. 295—297, 316
 —317
 Cohen, Herm. 331
 „Contemporary British Phi-
 losophy“, Muirhead 356—
 357
 Cysarz, Herbert 357—359
 Demel, Seth 304—305
 Dessoir, Max 297—298
 Deutschbein, M. *207
 Döring, W. O. 536
 Eggersdorfer, F. X. 536—
 538
 Eisler, Rud. 523—525
 Enriques, Federigo 298—
 299
 Ettlinger *205
 Ewing, A. C. 332—333
 Fischer, Walter 359
 Fraenkel, Ad. *50—51
 Francke, Kuno 359—360
 Garbeis, F. W. 333—334
 Gatz, F. M. 531—532
 Geißler, G. 538
 Gherasim, Vasile 318
 Goldziher, Ignaz 305
 Grimmelt, H. *204—205
 Gronau, K. *52
 Groos, Helmut 360—361
 Grunwald, Georg 539—540
 Günther, H. R. G. 318—319
 Hampe, Susanne 305—306
 Hartmann, Nicolai 361—363
 Hasse, Hrch. 363—365
 Havenstein *205—206
 Heinemann, F. 525—526
 Heinemann, J. 306—307
 Heller, J. 334—335, 365—
 366
 Herrmann, Chr. 366
 Hesse, Otto 335
 Hildebrandt, K. 366
 Hönigswald, Rich. 541—
 542
 Hoffmann, Erika 540—541
 Honecker, M. 555
 Howald, Ernst 307—308
 Hume, D. (-Winkler, C.)
 319—320
 Jaensch, E. 542
 Jahrbuch der Schopen-
 hauer-Gesellschaft, 12.
 300—301; 15. u. 16. 301—
 302
 Jodl, Friedr. 367
 Jordan, Bruno 367
 Kammell, W. 542—543
 Kant, I. (-Kemp Smith,

- N.) 337—338; (-Menzer, P.) 335—337
 Kappstein, Th. 367
 Karrer, O., und Pietsch, H. 308—309
 Kemp Smith, N. 338—340
 Kerscheneiner, G. 555
 Kirchner, E. *207—208
 Klausner, J. 320—321
 Klein, A. *197—201
 Kräutlein, Jon. 368
 Kuhr, V. 532
 Kynast, Reinh. 340—341
- Landheer, Barth. 309
 Landsberg, P. L. 309—310
 Leisegang, H. *156, *206—207
 Lenin 368—369
 Lieb, Fritz 369
 Litt, Th. 555
 Locke, J. (-Rand, B.) 321—322
 Ludovici, August 299—300
 Lutz, K. 543—544
- Mach, Ernst 300
 Magasanik, G. *156—157
 Maimon, Mose ben 310—311
 Mann, G. 544
 Marquardt, H. 532
 Messer, August 300
 Metz, R. 322—325
 More, H. (-Mackinnon, J.) 325—326
 Moulin-Eckart, R., Graf du 526—527
 Müller-Freienfels, R. 532—533, *205—206
 Murray, Kathleen 369—370
- Odebrecht, R. 533—534, 534—535
 Oehler, R. 370—371, 372
 Offner, M. 544
- Otto, Ernst 544—545
 Otto, R. *203—204
- Passarge, W. 535
 Petersen, P. 555
 Pfahler, G. 545—546
 Pfeil, Hans 372—373
 Philosophische Quellenhefte *209—210
 Plotin (-Brehier, E.) 311
- Reinhold, C. L. 342
 Richert, Hans 373
 Rickert, Hrch. 342—346
 Ritter, R. 546—547
 Röttcher, F. 547
 Rosenkranz-Varnhagen (A. Warda) 373
- Sakmann, P. *208—209
 Salmon, C. V. 326—329
 Sauter, Joh. 374—375
 Scheller, W. *157—158
 Schelling, F. W. J. (-Her-
 mann, Chr.) 375
 Schirren, Walt. 375—376
 Schliermacher (-Mullert, H.) 376
 Schlemmer, H. 547—548
 Schmidkunz, H. 548
 Schneider, A. 548
 Schneider, P. *201—202
 Schönbrunn *202
 Schöndörffer, O. 346
 Schopenhauer (-Deussen-
 Gruber, R.) 376—378
 Schopenhauer-Brockhaus
 (Gebhardt, Carl) 378
 Schorch, E. *158
 Schrempf, Christoph 312—313
 Schulze, M. D. 346—347
 Simon *205
 Singer, K. 311—312
 Söhngen *205
 Spranger, E. *203
- Spykman, Mich. J. 379
 Stefansky, Georg 379—380
 Sternberg, Kurt 380—381
 Stoeckert, H. 548—549
 Stourzh, Herb. 381—382
 Strobel, A. 549—550
- Thomas v. Aquino (-K.
 Schulte) 313—314
 Turnbull, C. H. 382
- Ueberweg, Friedr. 302—303, 314—315
 Utitz, E. 329
- Vaerting, Mathilde 551—552
 Vaihinger, H. 527—528
 Vanselow, M. 550—551
 Vering, C. *204
 Vieira de Almeida 382—383
 Vischer-Mörike (Vischer, R.) 383
 Vischer, R. 535
 Volpe, G. della 383—384
 Vorländer, K. 347—348, 384—385
- Wach, Joachim 385
 Watson, J. B. 552—553
 Webb, Clement 348
 Weichelt, Hans 385—386
 Weigel, W. 553
 Weiß, G. 553—554
 Wentscher, Else 554
 Wilson, Dav. Alec. 386—388
 Winkler, Mart. 388—389
 Wundt, M. 348—350, 389
 Wundt, Wilh. (-Wundt,
 Eleonore) 389—390
- York v. Wartenburg, P. 390
- Zeller, Ed. (-W. Nestle) 315
 Zeugner, F. 554
 Ziegenfuß, W. 535—536

IV. MITARBEITER UND REDNER

Die mit * angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Band I der Zeitschrift „Der Philosophische Unterricht“, 1930.

- Aall, H. H. 24—27
 Althaus, Paul 114—118
- Baumgardt, D. 318—319, 330—331, 365—366, 374—375
- Becker, Oskar 119—150
 Benrubi, J. 273—288
 Bergmann, E. 367
 Bornhausen, Karl 353—354
 Buber, Martin 517—522
- Buchenaus, A. 329—330, *205
 Burkamp, Wilh. 291—292, 295—297, 298—299
- Cohn, Jon. 523—525

- Del-Negro, W. 527—528
- Eilers, Konrad 375, 536—538, 540—542, 543—544, 544—546, 547, 550—551, 552—553, *201—202
- Ellinger, G. 305—306
- Ellissen, O. A. 347—348
- Engel, Otto 511—516
- Engelhardt, Viktor 305
- Fechter, Paul 195—205
- Frank, S. 388—389
- Freyer, Hans 99—114
- Friedemann, Herrmann 380—381
- Geffcken, J. 427—436
- Gomperz, H. 465—479
- Greenwood, Th. 356—357
- Gregorius 385—386
- Groenewegen, H. Y. 19—22
- Gronau, K. *204
- Großart, Fr. 315—316, 354, 533—534
- Grueneberg, Horst 366, 367, 379, 385, 390, 532—533, 548—549
- Guttman, J. 306—307, 310—311
- Gysin, Arnold 293—295
- Häberlin, P. 18—19
- Hartke, W. *52, *156, *206—207
- Hasse, H. 322—325, 370—371, 376—378, 378
- Hehlmann, W. 544, 547—548
- Hellpach, W. 76—99
- Hensel, Paul 369—370, 386—388
- Herrmann, Chr. 297—298, 299—300, 301—302, 329, 331, 333—334, 342, *157—158
- Höfding, H. 480—495
- Kesseler, K. 536, 546—547
- Kinkel, W. 384—385
- Kowalewski, A. 373
- Kraft, Jul. 368—369
- Kräutlein, Jon. 372
- Kreis, Friedr. 340—341, 531—532, 535—536
- Krippendorf, K. 357—359, 360—361, 363—365, 366, 528—531, *197—201, *203—204
- Kuhn, Helm. 368, 496—510, 535
- Kuhr, Gr. V. 23—24
- Lasson, G. 308—309, 373, 383—384
- Lau, Ernst 376
- Levy, H. 346—347, 379—380, *156—157
- Liebert, A. 4—11, 27, 302—303, 309—310, 314—315, 331, 334—335, 335, 335—337, 346, 359—360, 539—540
- Liljeqvist 22—23
- Lochner, Joh. 383
- Lowtzky, Hermann 382—383
- Lünemann, Arthur 240—251
- Mahnke, Dietr. 316—317
- Menzer, P. 12—13, 289—290
- Metz, R. 319—320, 321—322, 325—326, 326—329, 332—333, 337—338, 348, 355—356, 382
- Moog, Willy 348—350
- Mosch, E. *50—52, *205—206, *207, *209—210
- Müller, Aloys 375—376
- Nef, Willi 389—390
- Oesterreich, T. K. 300, 311
- Oppenheim, Paul 227—239
- Otto, E. 17—18
- Pallat 1—3
- Paret, H. 532, 534—535
- Plaut, Paul 353
- Polak, Leo 59—76
- Przywara, Erich 252—272
- Reininger, Rob. 16—17
- Rickert, H. 183—194
- Rive 26—27
- Sauer, Friedr. 151—182
- Schilling-Wollny, K. 304—305, 309, 315, 389
- Schlemmer, H. *158, *202
- Schlesinger, A. 320—321
- Schmidt, Raymund 338—340
- Schmitt, C. 28—42
- Schneider, P. 538, 549—550, 551—552, 553—554
- Schurman, J. G. 13—15
- Selle, G. v. 525—526
- Sellien, E. *208—209
- Siegel, C. 318
- Stenzel, Jul. 307—308
- Sveistrup, H. 300—301, 303—304, 369, 381—382, *202—203
- Sternberg, Kurt 300, 311—312, 313—314, 342—346, 354—355, 367
- Stock, E. *207—208
- Tatarin-Tarnheyden, E. 42—59
- Thyssen, J. 206—226
- Utitz, Emil 361—363, 437—465
- Valentin, V. 526—527
- Vogel, P. 312—313, 542—543, 548, 553, 555
- Waltershausen, B. v. 372—373
- Walzel, O. 350—352
- Wentscher, E. 352—353, 359
- Wust, P. *204—205
- Ziehen, H. 11—12

